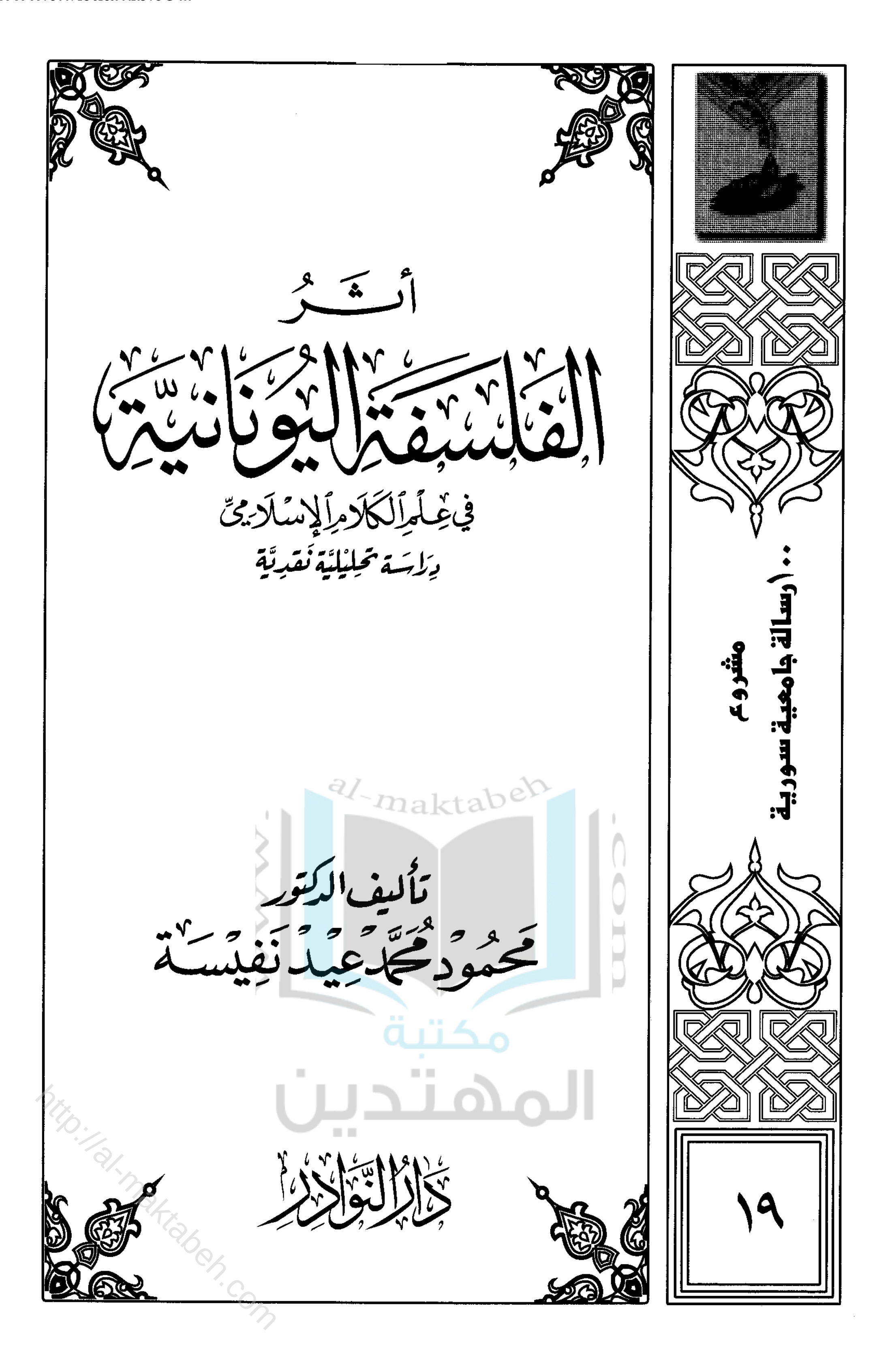


www.christianlib.com

www.christianlib.com



www.christianlib.com

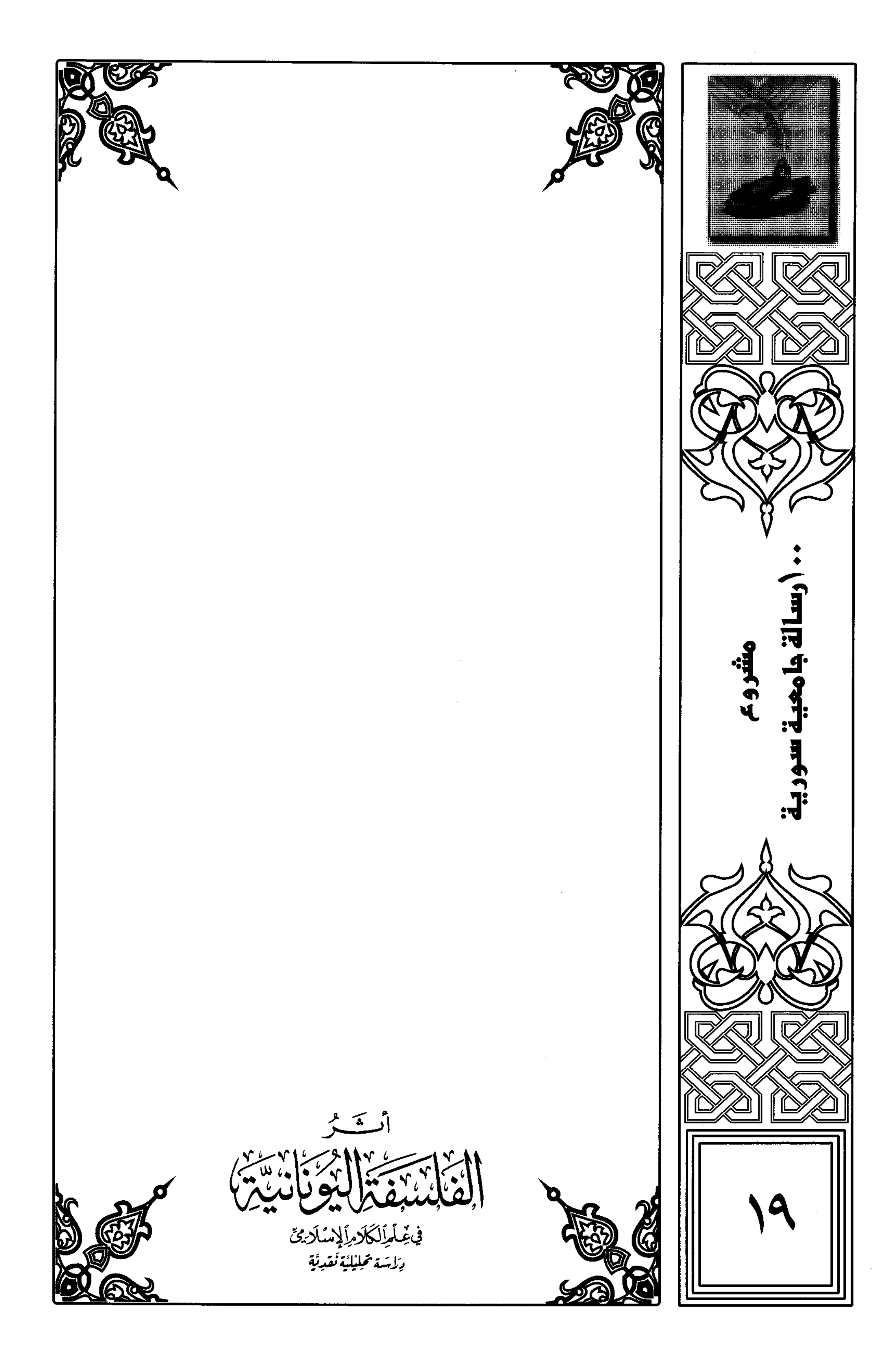


أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها المؤلف للحصول على درجة الدكتوراه في كلية دار العلوم/ قسم الفلسفة الإسلامية في جامعة القاهرة/ بإشراف الدكتور محمد السيد الجليند، و د. عبد الحميد مدكور، وتمت مناقشتها من قبل د. محمد عبد الستار نصار، د.عبد اللطيف محمد العبد وحاز بها المؤلف درجة الدكتوراه برتبة الشرف الأولى

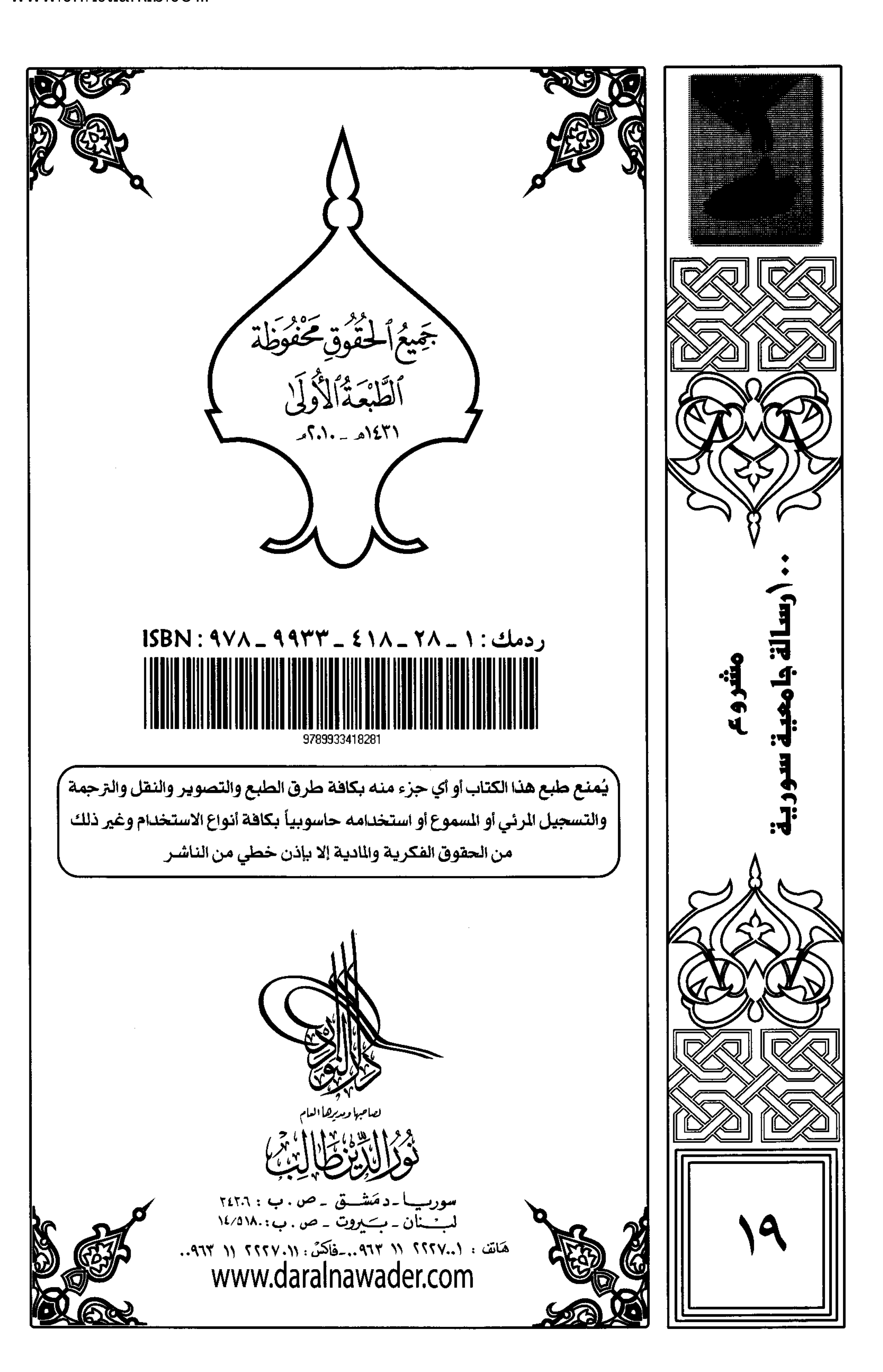
وذلك في ١٤٢٧ ـ ٢٠٠٦م

الرسالة الجامعية وثيقة تمثل شخصية مؤلفها المنهجية والفكرية، وهو المسؤول الأول عن كل ما يرد فيها من قضايا علمية، وحفاظاً من دار النوادر على ذلك لم تتدخل فيما ترى من المناسب تغييره أو التعليق عليه، حرصاً منها على عدم الإخلال بهذه الوثيقة، أو إبرازها خارج صورتها الحقيقية.

www.christianlib.com



www.christianlib.com



جميع الحقوق محفوظة

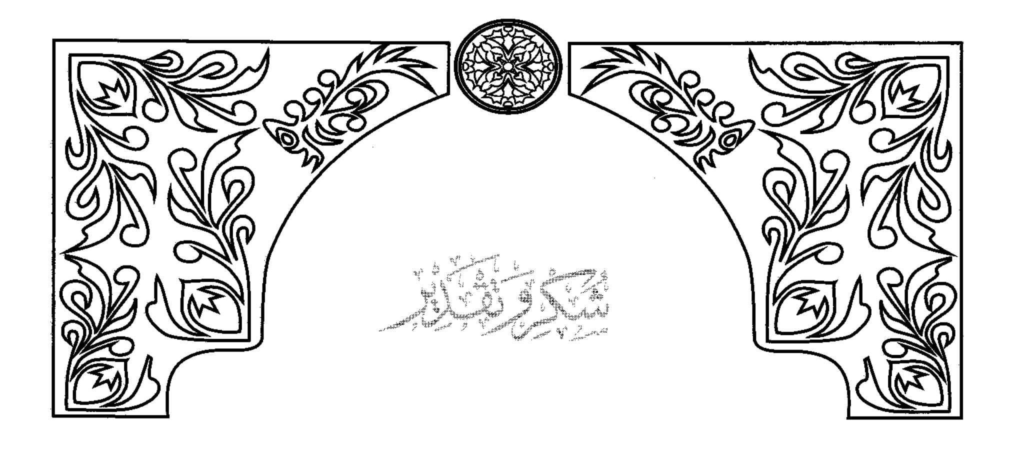
الطبعة الأولى
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

ردمك : ١ - ٢٨ - ٤١٨ - ٩٩٣٣ - ٩٧٨ : ISBN
9789933418281

يُمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

دار النوادر
لصاحبها ومديرها العام
نور الدين طالب
سوريا - دمشق - ص . ب : ٣٤٣٠٦
لبنان - بيروت - ص . ب : ١٤/٥١٨٠
هاتف : ٠٠٩٦٣١١٢٢٢٧٠٠١ - فاكس : ٠٠٩٦٣١١٢٢٢٧٠١١
www.daralnawader.com

www.christianlib.com



أتوجه في هذا المقام بالشكر لله سبحانه وتعالى وليّ كل نعمة وفضل على ما هداني إليه في هذا البحث.

ويطيب لي أن أتوجه بخالص شكري وتقديري إلى أستاذيّ الفاضلين والعالمين الجليلين اللَّذين حظيت بإشرافهما على هذا البحث، وهما: **الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، والأستاذ الدكتور عبد الحميد عبد المنعم مدكور**؛ لأياديهما البيضاء عليّ وعلى زملائي جميعاً، ولما بذلاه من جهد كبير في تقويم هذا البحث، رغم مشاغلهما العلمية والإدارية الكثيرة.

ولقد تعلمنا منهمُ الوفاء قبل العلم، إذ رأينا أفئدتهم تفيض بالعرفان والوفاء لأساتذتهم، ونحن نبادلهم عرفاناً بعرفان، ووفاء بوفاء...، ولا أملك رداً لفضلكما عليّ إلا أن أدعو الله سبحانه وتعالى أن يبارك فيكما ويجزيكما عني وعن زملائي الدارسين خير الجزاء.

وأتوجه بالشكر للجنة المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة وتقويمها وتوجيه كاتبها.

وعرفاناً بالجميل فإني أتوجه بالشكر إلى جميع القائمين على هذا المعهد العلمي من أساتذة، وإداريين، وعاملين، والشكر موصول إلى جميع الأساتذة في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

www.christianlib.com

ولا يفوتني التوجه بكل التقدير والشكر إلى والدّي الكريمين، وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل في صحيفة أعمالهما يوم القيامة.

وأتوجه بشكري العميق إلى من لمست منهم أخوة صادقة، ووفاء نادراً فكانوا خير سند في سنوات الغربة، وهم الأستاذ مدحت عبد الماجد والأستاذ حافظ عاشور والدكتور خالد العدواني.

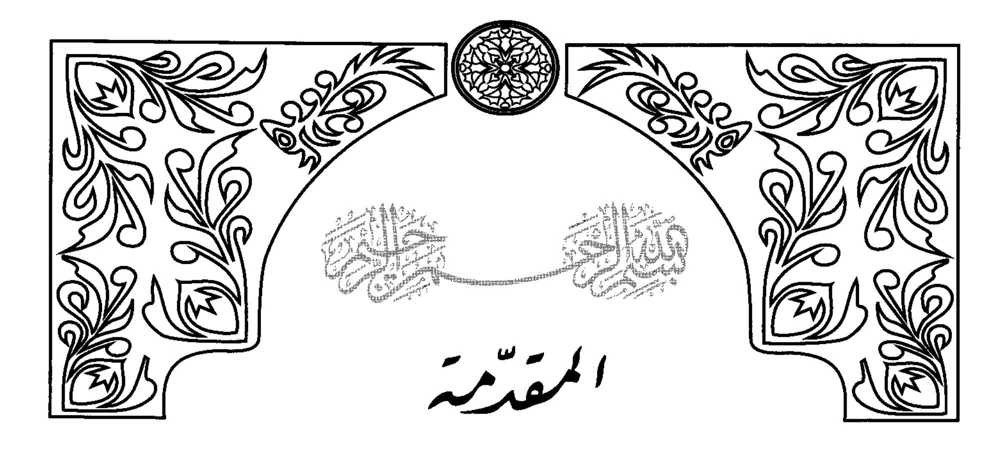
وأشكر أيضاً كل من ساعدني في إخراج هذا البحث، وأدعو لهم بكل خير.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.





www.christianlib.com



الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد:

فإن هوية كل أمة تتحدد تبعاً للتصور الذي ترتضيه لنفسها عن الطبيعة وما وراء الطبيعة، وللعلاقة التي تقيمها بين هذين المستويين، وعادة ما تتشكل المعالم الفكرية لأمة ما عبر فترات متطاولة من الزمن، ويشترك في تشكيلها ظروف متعددة؛ إذ لا تكاد توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة، نشأت بمعزل عن أي تفاعل مع المعارف والفلسفات السابقة عليها، أو تلك التي نبتت في غير بيئتها طالما وجدت عوامل للالتقاء والاطلاع بين هذه الفلسفات، مما يجعلنا نلاحظ صوراً من التشابه بين الثقافات المختلفة من حيث أصولها ونشأتها.

هـذا ويكمن وراء انتقال فكر ما من بيئتـه الأولـى إلى بيئة أخرى والتباسـه بفكر آخر أسباب متعددة، منها السياسي والمعرفي والديني، فقد يحدث تزاوج بين الثقافات نتيجة للتوسع في إقليم ما، وعادة ما تقتفي الأمةُ المغلوبة آثارَ الأمة الغالبة وتتبع مناهجها وأساليب تفكيرها بوعي أو بدون وعي، وقد تدفع عقيدة ما أتباعها لنشر معتقداتهم وأفكارهم، وقد تدفعهم للاطلاع على ما عند الآخرين والاستفادة من تجاربهم وإسهاماتهم. ومهما بلغت درجة التقارب والتداخل بين الثقافات أو الفلسفات المتعددة يبقى لكل منها هويتها المميزة وطابعها الخاص،

www.christianlib.com

ومشكلاتها وإسهاماتها في مجال الفكر الإنساني.

وقد تُوَظَّف أوجه التشابه والتقارب هذه في تشويه ثقافة ما، وتُسْتَغل في محاولة طمس ثقافة أمة بأكملها، بدعوى عدم أصالتها أو عدم قدرتها على النظر والتأمل، مع الجهل أو التجاهل لموقع تلك الأمة على الخارطة الفكرية للإنسانية، وتأتي مهمة الأبحاث الجادة والدراسات الأكاديمية المعمقة لتحاول كشف اللثام عن بعض جوانب هذا التداخل أو التمازج بين ثقافة وأخرى، أو معتقد وآخر، وفق أسس موضوعية، بعيداً عن النزعات الذاتية الخاصة.

ومن المعروف أن الحضارة الإسلامية في طابعها العام حضارة نص معصوم، نشأت وترعرت في أحضان الوحي الإلهي الـمُشَكِّل لمختلف جوانبها الفكرية والعملية، وتكاملت من خلاله تصوراتها لما يتصل بالطبيعة وما وراء الطبيعة، غير أن المسلمين تعرفوا على مصادر أخرى تمتلك تصورات أخرى لما يتصل بهذين الجانبين، وأحد تلك المصادر التي وصلت إلى العالم الإسلامي في وقت مبكر هو الفلسفة اليونانية، فقد كان الجدل والحوار الذي نشأ بين المسلمين وغيرهم من الملل الأخرى، على اختلاف نحلهم من ثنوية ودهرية وأهل كتاب.

وبفضل ما أثاره الإسلام من إقبال على العلم، رغب المسلمون بالاطلاع على المزيد من علوم الأوائل، ولم يكن لهم سبيل إلى ذلك إلا من خلال الترجمة، فجلبوا ما تيسر لهم من كتب اليونان وعكفوا على ترجمتها، وكان من جملة العلوم المترجمة إلى اللسان العربي، الفلسفة اليونانية التي تضمنت نظرة فلاسفة اليونان إلى الطبيعة وما وراء الطبيعة، وكان اطلاع المسلمين على هذا الجانب من الفكر اليوناني متزامناً مع نشأة علم الكلام وتكامل مسائله ومدارسه، وشاء بعض الدارسين أن ينظر إلى هذا العلم على أنه قائم على علوم اليونان ومؤسَسٌ عليها.

www.christianlib.com

ويأتي هذا البحث ليدرس مدى الأثر الذي خلّفته الفلسفة اليوناني على أحد العلوم الإسلامية وهو علم الكلام.

*** أهمية الموضوع وأسباب اختياره:**

أولاً: تبرز أهمية هذه الدراسة من كونها تجيب عن تساؤلات هامة وملحة وتكشف عن جوانب التأثر والأصالة والتطور في التراث الكلامي.

ثانياً: مناقشة الدعاوى العريضة التي أثارها المستشرقون ومَن تابعهم من رد علم الكلام في جملته إلى الفلسفة اليونانية ونفي أي خصوصية أو أصالة فيه، ملتزمة في ذلك منهجاً موضوعياً.

ثالثاً: قلة الدراسات التي تناولت هذه القضية الهامة إذا ما قورنت بالكتابات الكثيرة التي تناولت جوانب أخرى متعددة من الفكر الكلامي، كما أن معظم ما قدم في هذا المجال دراسات جزئية تعبر عن روح مقدميها، وقدمت أحكاماً أشبه ما يكون بمثابة نتائج مقطوعة الصلة بمقدماتها.

يمكنني في هذا المجال أن أشير ـ فيما اطلعت عليه ـ إلى دراستين اثنتين تلتقيان مع هذا الموضوع في بعض الجوانب.

الأولى: **«الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية»**، للأستاذ الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد، وهي في الأصل أطروحة ماجستير قدمت في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، عام ١٩٦٩م، بإشراف الأستاذ الدكتور علي سامي النشار. وقد صدرت مطبوعة عن دار الوفاء عام ٢٠٠٢م.

وكما هو واضح من عنوانها فإنها تتناول تأثير مدرسة واحدة من المدارس اليونانية وهي المدرسة الرواقية في الفلسفة الإسلامية بكافة مجالاتها وفروعها.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

الثانية: «الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام في الفكر الإسلامي» للدكتور عباس محمد حسن سليمان، صدرت عن دار المعرفة الجامعية عام ١٩٩٨م.

وتتناول هذه الدراسة أثر الفلسفة الإسلامية في علم الكلام المتأخر مبينة تطور علم الكلام وانتهائه إلى الفلسفة لدى نصير الدين الطوسي وابن خلدون تحديداً، وهما خارج نطاق هذه الدراسة.

*** صعوبات الدراسة:**

أولاً: كان من أبرز الصعوبات التي واجهتني خلال إعدادي لهذا البحث، هو عموم عنوان البحث فيما يتصل بالفلسفة اليونانية، فهو يتطلب تتبع أثر الفلسفة اليونانية بمختلف مدارسها، دون اقتصار على مدرسة أو شخصية بعينها، وقد تطلب ذلك القراءة في الفلسفة اليونانية بشكل عام ثم العودة إلى علم الكلام؛ لتحديد القضايا التي ظهر فيها التشابه أو التأثر.

ثانياً: عدم وضوح صورة الفلسفة اليونانية في أذهان المتكلمين وخاصة الأوائل منهم، فقد كانت الفلسفة حاضرة لديهم بشكل عام، ولذا كان من الصعوبة القول بوجود أثر واضح وتام لشخصية بعينها، أو لقضية بتمامها.

ثالثاً: صعوبة القول بالتأثر على نحو يقيني في كثير من المسائل التي ظهرت فيها صور من التشابه، فلا نملك إلا أن نقول: إن المادة الفلسفية كانت متاحة ومن المحتمل أن يكون قد اطلع المتكلم على المادة الفلسفية وأفاد منها، ويظل الأمر في كثير من الأحيان ضمن دائرة التشابه، اللهم إلا إذا كان التحليل الداخلي للنصوص يضعنا أمام أدلة وجيهة تجعلنا نحكم بالتأثر أو أن المتكلم نفسه يصرح بتحسينه لرأي فلسفي بعينه.

www.christianlib.com

*** منهج البحث:**

وقد اقتضت طبيعة البحث استخدام عدة مناهج لإتمامه:

فقد استخدمت **المنهجَ الاستقرائي** للوصول إلى القضايا والأفكار المتشابهة، التي قد تكون محلاً للأثر اليوناني، واستخدمت **المنهجَ المقارن** في مقارنة الآراء الفلسفية والكلامية بعد استقرائها، **والمنهجَ التحليلي** للوقوف على مدى التشابه بين الرأي الفلسفي والرأي الكلامي من الناحية الموضوعية، وجاء **المنهجُ النقدي** متمماً للمناهج السابقة في ترجيح وجود أثر يوناني في مسألة ما من مسائل علم الكلام أو نفي وجودِهِ أو احتمالِ ذلك.

*** خطة البحث:**

وقد حاولت قدر المستطاع أن تكون خطة البحث شاملة للمسائل والقضايا التي ظهر فيها أثر للفلسفة اليونانية في علم الكلام أو ادُّعي فيها ذلك الأثر، بحيث تعطي صورة واضحة ومباشرة لهذه الدراسة.

وقد جاء هذا البحث في تمهيد وبابين وخاتمة:

وكان تمهيد البحث بعنوان: المتكلمون والفلسفة اليونانية، وتناولت فيه دراسةً لمحاور البحث؛ وعرضتُ مسالكَ الفلسفة اليونانية إلى المتكلمين، وبعضَ القضايا المنهجية بين علم الكلام والفلسفة اليونانية.

وكان الباب الأول بعنوان: دعوى الأثر اليوناني في آراء المتكلمين المتصلة بالطبيعيات، وتناولت فيه جانباً من جوانب الموضوع المراد دراسته من خلال ثلاثة فصول: اشتمل الفصل الأول: على التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الجسم الطبيعي: وتناولت فيه: مذهبَ الذرّةِ، ونظريةَ الكمونِ بين فلاسفة اليونان ومتكلمي الإسلام.

www.christianlib.com

واشتمل الفصل الثاني: على التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في لواحق الجسم الطبيعي: وتناولت فيه: التأثيرات اليونانية على المتكلمين في السببية الطبيعية، والزمانِ، والمكانِ والخلاءِ، وشيئية المعدومِ.

واشتمل الفصل الثالث: على التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في النفس الإنسانية:

وتناولت فيه: التأثيرات اليونانية على المتكلمين في تعريف النفس الإنسانية، وطبيعتها، والصِّلة بينها وبين البدن، ووحدتِها، وخلودِها. وقد ألحقت مبحث النفس بالطبيعيات تبعاً لما سار عليه الفلاسفة الإسلاميون وبعضُ المتكلمين.

أما الباب الثاني فقد جعلته بعنوان: دعوى الأثر اليوناني في آراء المتكلمين المتصلة بالذات الإلهية، وتناولت فيه الجانب الآخر من الموضوع المراد دراسته من خلال ثلاثة فصول:

اشتمل الفصل الأول: على التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الوجود والماهية.

وتناولت فيه تعريف الوجود والماهية، وموقف فلاسفة اليونان والمتكلمين والفلاسفة الإسلاميين من هذه القضية والأثر اليوناني عليهم في ذلك.

واشتمل الفصل الثاني: على التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في أدلة وجود الله تعالى:

وتناولت فيه التأثيرات اليونانية على المتكلمين في: دليل التناهي، ودليل الجواهر والأعراض. ودليل وجود الله سبحانه كعلة فاعلة للعالم، ودليل تضاد الأجسام، ودليل الفطرة.

www.christianlib.com

واشتمل الفصل الثالث: على التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الصفات الإلهية:

وتناولت فيه: صفات الإله لدى فلاسفة اليونان، وصفات التنزيه لدى المعتزلة وصلتها بصفات الإله لدى الاتجاه المثالي اليوناني. والمثل الأفلاطونية والصفات الإلهية. والتجسيم في الفكر الكلامي وصلته بصفات الإله لدى الاتجاه الطبيعي في الفلسفة اليونانية.

ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج التي تم التوصل إليها.

وفي الختام أسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبل عملي هذا، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين.



www.christianlib.com

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com



تمهيد البحث

المتكلمون والفلسفة اليونانية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: دراسة في محاور البحث.

المبحث الثاني: مسالك الفلسفة اليونانية إلى المتكلمين.

المبحث الثالث: قضايا منهجية بين علم الكلام والفلسفة.





www.christianlib.com



www.christianlib.com



المتكلمون والفلسفة اليونانية

المبحث الأول
دراسة في محاور البحث

لكل حقل من حقول المعرفة مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي تحمل دلالة خاصة ضمن نطاقه، وتقتضي الدراسة المنهجية لأي موضوع تحديد محاوره الأساسية بدقة قبل الخوض في جزئيات البحث وتفاصيله. ويقوم هذا البحث على محورين اثنين هما: الفلسفة اليونانية، وعلم الكلام، لهذا سنشرع في البداية ببيان المراد بهما، ثم نبين الصلة بينهما بما يمهد للخوض في جزئيات هذا البحث ومسائله.

*** المحور الأول ـ الفلسفة:**

الفلسفة بحسب معناها اللغوي: الحكمة[1]، والحكمة ـ كما تشير معاجم اللغة ـ هي: «معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم»[2]. وقد استخدم العرب كلمتي «الفلسفة» و«الحكمة» عنواناً لنوع خاص من المعرفة، وسمي المشتغل بها فيلسوفًا أو حكيماً[3]، والفلسفة اسم يوناني دخيل في العربية، يتألف بمقتضى

---

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة فلسف، ٩/ ٢٧٣.

(٢) انظر: ابن منظور، مادة حكم، ١٢/ ١٤٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه. ود. حسن محمود الشافعي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة العربية، دون بيانات أخرى، ص: ٩.

www.christianlib.com

لسان أهله من كلمتين: «فيلا» و«سوفيا»، أي: محبة الحكمة[١].

أما من الناحية **الاصطلاحية** فقد تعددت عبارات الفلاسفة واختلفت في وضع تعريف دقيق للعلم الذي جُعلت الفلسفة عَلَماً عليه، ولعل السبب يرجع في ذلك إلى أن وضع تعريف لأي علم لا يتم إلا بعد الإلمام بمسائله وقضاياه، ولعله يرجع بالنسبة للفلسفة بوجه خاص إلى غموض معناها وتطوره من عصر إلى آخر[٢].

ولقد تمثلت فلسفة الشرق القديم في حكمته التي ضمت جملة من العلوم استهدفت توكيد المعتقدات الدينية وخدمة الحياة العملية[٣]. واستفاد اليونانيون مما أخذوه عن حضارات الشرق القديم الخبرة العملية وما ارتبط بها من صناعات، والنزعة الدينية وما أثمرته من تأمل وأفكار[٤].

وقد بدأ التفلسف المنهجي عند اليونان مع الطبيعيين الأوائل؛ إذ انتهجوا نهجًا عقليًا أقاموه على التساؤل والتعليل العقلي لتفسير الوجود المادي والوقوف على طبيعته، فكانت مهمة الفلسفة إذ ذاك **البحث عن طبائع الموجودات**[٥].

(١) انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٥٠م، ١/ ١٧٢. ومحمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤م، ص: ١٣١. وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت ١٤٠٤هـ، ٢/ ٥٨.

(٢) انظر: د. محمد كمال جعفر، في الفلسفة مدخل وتاريخ، دار العروبة الكويت ١٩٨١م، ص: ١ ـ ٢.

(٣) انظر: د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية القاهرة ط٥، ١٩٦٧م، ص: ٤٨ ـ ٤٩.

(٤) انظر: د. أميرة مطر، دراسات في الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة القاهرة ١٩٨٠م، ص: ٩.

(٥) انظر: د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص: ٤٨ ـ ٤٩. ود. كمال جعفر، في الفلسفة، ص: ١٠.

www.christianlib.com

ثم خطت الفلسفة اليونانية خطوة إلى الأمام، فوجهت عنايتها إلى حقائق الوجود الكلية بالإضافة إلى الموجودات الطبيعية، فالفلسفة عند أفلاطون[١]: «التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية»[٢]، حيث يقول: **«لنصبح مثل الله بقدر ما يكون ذلك ممكنًا، لنصبح مثل الله، يعني: أن نصير تقاة وعادلين وحكماء»**[٣]، وهي عند أرسطو[٤]: **«البحث عن الوجود بما هو**

(١) أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق. م): ولد في أثينا لأسرة عريقة، ونال ثقافة عالية، وفي سن العشرين تعرف على سقراط ولزمه، ولما أُعدم سقراط يئس من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم، وفي عام (٣٨٧ق. م) أنشأ في أثينا مدرسة سميت بالأكاديمية تناول التعليم فيها جميع فروع المعرفة، وكان أرسطو أحد تلاميذه، وظل يعلم فيها إلى أن توفى، وترك العديد من المؤلفات على شكل محاورات. انظر: القفطي أخبار الحكماء، مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ، ص ١٣ ـ ٢١. وبرتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية ١/ ١٧٦ ـ ١٨٠، ترجمة د: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر ١٩٥٤م. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، طبعة جديدة، دون بيانات أخرى ص: ٦٢ ـ ٦٨.

(٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، أفلاطون، دار المعارف، ص: ٨١.

(٣) أفلاطون: محاورة ثياثيوس، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية لبنان، ١٩٩٤، ٥/ ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٤) أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق. م): ولد أرسطو في اسطاغيرا، ولما بلغ الثامنة عشرة ذهب إلى أثينا ودخل أكاديمية أفلاطون، وامتاز بين أقرانه فسماه أفلاطون «العقل»؛ لذكائه الخارق و«القَرَّاء» لاطلاعه الواسع، ثم صار مربيًا للإسكندر المقدونى، وفي سنة (٣٣٥ق. م) أنشأ في أثينا مدرسة سميت «لوقيون»، له كتب في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والخطابة والشعر. انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ١/ ٢٥٨ ـ ٢٦١، ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١١٢ ـ ١١٧.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

وجود»(١)، أي: من حيث هو هو غير مقيد بشيء.

والوجود لدى اليونان معنًى عامٌّ قد يفيد معنى وجود كائن معين ـ أي: جوهر ـ كأن تقول: الحصان موجود، أو يفيد وجود عرض ـ أو صفة ـ تضاف لهذا الكائن، كأن تقول: الحصان أبيض. ووجود جميع الأعراض والصفات متوقف على وجود الجوهر، فالجوهر إذن هو الموجود بالمعنى الأتم، ووجوده هو موضوع البحث في الفلسفة الأولى، وبمعرفتنا بماهية الموجودات يمكن لنا أن نصنفها في أجناس معينة ونميزها عن بعضها(٢).

وقد تردد صدى هذه التعريفات لدى فلاسفة الإسلام، فاختار الكندي (ت: ٢٤٦هـ) لتعريف الفلسفة عدداً من التعريفات التي ترددت على ألسنة فلاسفة اليونان، من ذلك أن الفلسفة هي: **«التشبه بأفعال الله سبحانه وتعالى بقدر الطاقة البشرية»**(٣).

وعرّفها الفارابي (ت: ٣٣٩هـ) بأنها: **«العلم بالموجودات بما هي موجودة»**(٤)، كما عرفها ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) فقال: الفلسفة هي **«استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق على قدر الطاقة الإنسانية»**(٥).

---

(١) انظر: الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٤٦هـ، ص: ٣.

(٢) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار الشعب ١٩٦٥م، ص: ١٨١.

(٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ١/ ١٧٢، وانظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، ص ٢١٦.

(٤) انظر: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نادر، دار المشرق بيروت، ط٥، ص: ٨٠.

(٥) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ، ص: ٢. وانظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم ص: ١٣١.

www.christianlib.com

ويلاحظ بالنسبة للتعريفات السابقة أنها ـ رغم تعددها وما يبدو بينها من اختلاف ـ تتفق في أمرين:

الأول: أنها تَعْمَدُ إلى بناء تصور شامل للكون والإنسان والحياة، فهي تشمل كل بحث يراد به الوصول للحقيقة، ويبدو ذلك جليًا من استقراء موضوعاتها، فهي الإلهية أو الطبيعية أو الرياضية أو المنطقية أو السياسية[١]، ويقسمها الفلاسفة عادة إلى قسمين رئيسين: **الحكمة النظرية**: وتشمل العلم الطبيعي والرياضي والإلهي، **والحكمة العملية**: وتشمل علم الأخلاق والاقتصاد والسياسة[٢].

والثاني: أنها تُغْفِل ذكر أي مصدر تستمد الفلسفة منه **منهجها** ومادتها، فأداتها ومصدرها النظر العقلي بقدر الطاقة البشرية وحسب، بمعزل عن أي مصدر آخر من تعاليم دينية أو وحي إلهي.

وقد ساد هذا المفهوم للفلسفة إلى أن ظهرت اتجاهات فلسفية جديدة في العصر الحديث، وكان لكل منها تعريفه للفلسفة وتحديده لما يقع ضمن نطاقها من موضوعات، ومن هذه الاتجاهات: الاتجاه الوضعي، والاتجاه المادي الجدلي، والاتجاه الروحي، والاتجاه البرجماتي[٣]، ولا يعنينا الآن تتبع تعريفات هذه المذاهب للفلسفة، وإنما يعنينا ما كانت عليه هذه الكلمة من الوجهة الاصطلاحية لدى فلاسفة اليونان، ومدى وضوح هذا التعريف لدى فلاسفة

---

(١) انظر: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص: ٨٠.

(٢) الفارابي: رسائل الفارابي، رسالة في التنبيه على السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ص ٢٠ ـ ٢٣. وابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص: ٢.
وانظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، طبعة محيي الدين الكردي، المطبعة المحمودية في القاهرة، الطبعة الثانية، ٢/ ٣ ـ ٤.

(٣) انظر: د. حسن محمود الشافعي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص: ٢١.

al-maktabeh مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

الإسلام والمتكلمين وما ينطوي عليه من مضامين.

وبرغم الاتفاق بين الناس حول ظاهرة التفاعل بين الحضارات إلا أنهم اختلفوا في أصول المعارف وطرق تشابكها وتفاعلها بين الأمم والشعوب. ودعوى تأثر المسلمين بغيرهم تسربت إلى العالم العربي مجدداً تحت مظلة المستشرقين، ومتوازية مع المد الإمبريالي في العصور الحديثة؛ لتهيئ المسلم العربي للذوبان في الحضارة الأوربية المعاصرة. وقد تبنى الفكرة نفسها ثلة من المفكرين العرب لتبرير التبعية للفكر الغربي في العصر الحديث، واعترفوا لأرسطو «بالمشيخة» على الثقافة الإسلامية[1].

هذا وتكاد تتفق كلمة مؤرخي الفكر الفلسفي على القول بوجود أثر واضح للفلسفة الإغريقية في الفكر الإسلامي، على اختلاف - فيما بينهم - في تحديد مقدار هذا الأثر ومجاله وأهميته، ما بين منصف ومبالغ، وقد زعم بعض المستشرقين أن علوم العرب برمتها قائمة على علوم اليونان، وأن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا صورة للفلسفة الهلينية[2]، وأنه لا يمكن للمرء أن يفهم

(١) انظر: عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ص: ٢١ - ٢٢.

(٢) للحضارة اليونانية عصر «هيليني» وعصر «هيلنستي»: والعصر الهيليني هو عصر الحضارة اليونانية في نشأتها وتطورها ونضجها في بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام، وحول أثينا بوجه خاص، وهو يبدأ من القرن السادس قبل الميلاد ويمتد حتى انتصار الدولة المقدونية على بلاد اليونان. أما العصر «الهيلنستي» فيبدأ عند الإسكندر ويمتد عدة قرون بعده حتى زمن المسيح تقريبًا، ويمتاز بانتشار الحضارة «الهيلينية» ذاتها، من حوض البحر المتوسط حتى نهر السند شرقًا. انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، (نهضة عصر الإسكندر، ترجمة الدكتور عبد الحميد حمدي) دار المعارف، القاهرة، ٤/ ٣٢. ود. نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر ١٩٦٢م، ص: ١٩.

www.christianlib.com

المذاهب الكلامية، إلا إذا كان له معرفة دقيقة بالفلسفة اليونانية؛ لأن هذه المذاهب مؤسسة أصلاً على علوم اليونان وفلسفتهم[١].

إلا أن أبحاث المستشرقين هذه تفتقر في أحيان كثيرة إلى العمق، وتجنح إلى التسرع، وتميل إلى إطلاق الأحكام، وتختفي وراءها نزعات ذاتية، وتراكمات تاريخية، وربما دوافع دينية أيضاً[٢].

فعلى سبيل المثال يرى دي بور أن علم الكلام علم تلفيقي صاغه أنصاره من عناصر دينية وفلسفية مختلفة، ولم يقدم أي أدلة على ذلك فيقول: «نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية، يقارنون بعضها ببعض؛ بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود، وبالآراء الفلسفية أيضًا، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفق بين الآراء المتخالفة»[٣].

ونجد لدى أوليري دعوى عريضة تنضح بالتعصب ضد الإسلام، وتتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب، حيث يقول: «والحق أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية؛ بل إنه حتى

---

(١) انظر: دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، تحقيق محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١م، ص: ٢٧. وديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ١٩٩٧م، ص: ١٦.

Ibn Warraq: Why I Am Not a Muslim, Amherst, NY. Publication Year: ١٩٩٥, p. ٢٦١

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد، قضايا من الفكر الإسلامي الحديث، دار الهاني بالقاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م، ص: ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٥٧م ص: ١٠٥.

www.christianlib.com

علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينية»[١].

كما لا يسعنا إلا أن نختلف مع الدكتور عبد الرحمن بدوي (ت: ٢٠٠٢م) حين يذكر في بعض جهوده المبكرة أن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، ويجعل هذا سببًا في أنّ الروح الإسلامية لم يُقَدَّر لها أن تنتج فلسفة، علاوة على أنها لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما اكتفت بالتعلق بظواهرها، مما حال بين المسلمين وبين الإنتاج الحقيقي فيها[٢].

في حين اعترف مؤرخون آخرون بأهمية الفكر اليوناني، وأقروا بتأثيره في بعض مجالات الفلسفة الإسلامية ولكن بقدر معين ودرجات متفاوتة، تختلف عمقًا وسطحية أوجلاء أو غموضًا من مجال إلى آخر، مع الاحتفاظ للفلسفة الإسلامية بأصالتها وإسهاماتها المتميزة في مجالات الفكر والفلسفة[٣].

---

(١) ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص: ١٦.
والحقيقة أن آراء دي بور وسانتلانا وأوليري السابق ذكرها، تتفق مع الفكرة التي نادى بها معظم المستشرقين من أمثال: وريتان وبراون ونيكلسون، وجيوم وجولدسيهر ومايرهوف... حيث سلبوا الفلسفة الإسلامية كل أصالة، متذرعين بذرائع شعوبية وعنصرية في أحيان كثيرة. انظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الطبعة الثانية ١٩٧٤م، ص: ٩. ود. محمد جلال شرف، في مقدمته لكتاب سانتلانا، المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، ص: ١٦.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠م ص: ز.

(٣) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤، ص: ٧٥. وانظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٢٢. وانظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ١/ ٤٨.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

فإذا نظرنا في أكثر فروع الفلسفة الإسلامية تأثرًا بالإغريق ـ وهو الفلسفة المشائية ـ وجدنا للمسلمين إسهاماتهم وإضافاتهم الخاصة، فإنهم لما اطلعوا على التراث الإغريقي أعجبوا به إلا أنهم وجدوا فيه آراء أخرى لا تتفق مع عقائد دينهم، فطفقوا يوفقون بينها وبين هذه العقائد، وليس صحيحًا أن المسلمين كانوا مجرد نقلة للفلسفة الإغريقية؛ فقد كان هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها ومشكلاتها الخاصة، وبما قدمته من حلول، واستطاع العالم الإسلامي أن يكوّن لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية[1].

ولا يعنينا في هذا المقام بيان مقدار التأثر في كل حقل من حقول الفلسفة الإسلامية، وإنما **تسليط الضوء على المشكلة التي يُعنى بها هذا البحث**، وبيان أهمية الشروع بدراسة تحليلية نقدية تتناول مسائل علم الكلام التي هي مظنة تأثر بالفلسفة اليونانية في نشأتها وتطورها وبيان هذا التأثر إن وجد، وهذا يدعونا للانتقال للمحور الثاني الذي يقوم عليه البحث.

*** المحور الثاني ـ علم الكلام:**

تُقَسَّم الأحكام الشرعية إلى قسمين رئيسين: قسم يتعلق بالأصول الاعتقادية ويسمى الأحكام الاعتقادية أو **الأصول** الدينية، وقسم يتعلق بكيفية العمل ويسمى الأحكام الفرعية أو العملية، وقد سُمِّي العلم الذي يهتم بالأحكام الشرعية العملية بعلم الفقه، في مقابل العلم الذي يهتم بالأصول الاعتقادية وهو

(١) انظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلوالمصرية، الطبعة الثالثة ١٩٦٣، ص: ٤. ود. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثانية، المكتب المصري للطباعة والنشر، ١/ ١٩، ٢٢.

www.christianlib.com

علم الكلام[١].

ويُنظر لعلم الكلام على أنه الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية والمعبر القوي عن أصالتها[٢].

ولعلم الكلام تعريفات كثيرة من الوجهة الفنية الاصطلاحية، قام بوضعها فلاسفة ومؤرخون وعلماء كلام، وتختلف هذه التعريفات حسب اختلاف الثقافات والاهتمامات والرؤى، ولعلنا من خلال استعراض بعضها نستطيع التعرف على طبيعة هذا العلم وموضوعه بصورة تقريبية؛ إذ المعرفة الدقيقة لا تتم إلا بعد الإلمام بمسائله وقضاياه.

عرَّف الفارابي (ت: ٣٣٩هـ) علم الكلام بأنه: **«ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»**[٣]. ويعتبر هذا التعريف من أقدم التعاريف، غير أنه ـ بوصفه فيلسوفًا ـ يرى أن أدلة المتكلم وحججه في نصرة العقائد التي صرح بها الشارع الحكيم، أدلة جدلية خطابية، وذلك تمهيدًا منه لبيان فضل الفلسفة في أن أدلتها برهانية[٤].

(١) انظر: الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق لبنان الطبعة الثانية، ١٩٨٦م، ص: ١٥٢ ـ ١٥٣. والزركشي، البحر المحيط، دار الصفوة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص: ٢١. والتفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥. والبياضي، إشارات المرام، تحقيق يوسف عبد الرزّاق، مكتبة البابي الحلبي ١٩٤٩، ص: ٢٨.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور، تمهيد لدراسة علم الكلام، دار الهاني للطباعة والنشر بالقاهرة، ٢٠٠٣م، ص: ١.

(٣) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الخانجي، طبعة ١٩٣١، ص: ٧١.

(٤) انظر: الفارابي، الحروف، ص: ١٥٢ ـ ١٥٣.

www.christianlib.com

وقد عُرّف علمُ الكلام من قِبَلِ بعض المتكلمين بعبارات متعددة ومعان متقاربة، فقد عرَّفه عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) بأنه: **«علمٌ يُقْتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه»**[1]. وعرّفه التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ) بأنه: **«العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية»**[2]. كما عرفه ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) بأنه: **«علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»**[3].

ولدى تأمل التعريفات السابقة يتبين لنا عدة أمور:

أولاً ـ يحتل علم الكلام مكانة رفيعة بين العلوم الإسلامية؛ نظرًا لأهمية موضوعه، الذي هو قضايا الاعتقاد وما يتأتى به إثباتها والذود عنها. ومسائل علم الكلام إما مسائل اعتقادية دينية، وذلك كإثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، والنبوة، وإثبات حدوث العالم والمعاد، ويسمى هذا القسم «بالمقاصد». وإما قضايا تتوقف عليها تلك المسائل الاعتقادية، وذلك كتركيب الأجسام من جواهر فردة، وجواز الخلاء، وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات، ويسمى هذا القسم «باللواحق»[4].

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ، ١/ ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، ١/ ١٦٥.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤، ص: ٤٥٨.

(٤) انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ١/ ٢٦٢. ومحمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، ص: ٦٠٩.

www.christianlib.com

ويرى بعض المتكلمين أن موضوع علم الكلام هو البحث في الموجود بما هو موجود؛ لأن المتكلم ينظر فقط إلى أعم الأشياء ـ الموجود ـ ثم يقسمه إلى قسميه القديم والمحدث، ويلحق كل قسم بأحكامه[١]. ولدى التأمل يظهر لنا أن الكلام يشارك الفلسفة الإلهية في موضوعها مع الاختلاف في المنهج والغاية.

ثانيًا ـ يمتاز علم الكلام عن الفلسفة الإلهية المشارك لها في موضوعها، في أن البحث يجري في علم الكلام بحسب القواعد والأصول المقررة في الشريعة الإسلامية، في حين أن البحث الفلسفي يجري بمقتضى عقول الفلاسفة ومسلماتهم وحَسْبُ[٢]، كما أن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق لذاته، ونظر المتكلم في الوجود إنما هو من حيث يدل على الموجد[٣].

ثالثًا ـ يقع على عاتق علم الكلام عبء النهوض بالعديد من المهام داخل المجتمع الإسلامي وخارجه؛ من بيان للعقائد الإسلامية، واستدلال على صحتها، ودفع للشبهات والشكوك التي توجّه إليها وتثار حولها، وقد قصرت بعض التعريفات مهمة علم الكلام على الذود عن الأصول الدينية ودفع شبهات الخصوم، ويمكن استنتاج ذلك من تعريف الفارابي وابن خلدون.

رابعًا ـ أن الأدلة العقلية وحدها هي أداة المتكلمين في إثبات معتقداتهم الدينية والذود عنها، وهذا واضح لدى من يرى أن مهمة علم الكلام منحصرة في دفع شبهات الخصوم، أما مَن جعل من مهام علم الكلام بيان العقائد الدينية فقد

---

(١) انظر: شرح المقاصد، ١/ ١٧٦.

(٢) عضد الدين الإيجي، المواقف، ١/ ٤٧.

(٣) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: ٤٦٦.

www.christianlib.com

أفسح مجالاً للأدلة النقلية، ويمكن استنتاج ذلك من تعريف الإيجي والتفتازاني[١].

هذا وإنْ شابه علم الكلام الفلسفة في نزعته العقلية، فإنها تختلف عنه في نقطة جوهرية هي أن العقل لدى الفيلسوف هو المنطلق الذي يبدأ منه وينتهي إليه في تقرير الحقائق التي يفترضها، في حين يبدأ المتكلم من عقائد دينية مبنية في أساسها على نصوص إلهية المصدر، ويفترض أن ينحصر عمله في بيانها وتأييدها بالحجج العقلية ودفع الشبه عنها[٢].

غير أن القارئ في كتب المتكلمين ومقالاتهم يجد أن العقل لدى بعضهم تجاوز مهمته التي ترسمها التعريفات السابقة، ووظيفته في إثبات العقائد التي صرحت بها الشريعة والذود عنها إلى كونه نَفْسِه مصدرًا لبعض العقائد، وهذا ينطبق بالدرجة الأولى على علم الكلام المعتزلي، والأشعري في مراحله المتأخرة.

ولما حدث اختلاط بين موضوعات الكلام وموضوعات الفلسفة، خصوصًا عند المتأخرين من المتكلمين، عرضت مشكلة تحديد موضوع علم الكلام فقيل: هل يشتمل علم الكلام على مسائل الاعتقاد فقط، أم أنه يشتمل أيضًا على الوسائل المؤدية لإثباتها، فيدخل في نطاقها ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات؟

وهنا نجد ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) يقول في معرض تدليله على عدم احتياج العقائد إلى تعضيد الفلسفة والمنطق، وتأكيده على ضرورة حذف مسائل الطبيعيات من علم الكلام: «وأما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان،

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص: ١٥. ود. عبد الحميد مدكور تمهيد لدراسة علم الكلام، ص: ٦.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي، ص: ٦١٠.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك لتُمَيِّزَ بين الفَنَّيْنِ فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف، والحق مغايرة كل واحد منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال»(١).

ولعل النزعة العقلية التي اتسم بها علم الكلام دفعت العديد من الباحثين المعاصرين إلى اعتباره من العلوم الفلسفية، فقد ظل اسم الفلسفة مقصورًا على هذا العلم بمعناه الفني الاصطلاحي حتى مشارف العصر الحديث، حيث بدأت بالظهور وجهات نظر جديدة تتجه إلى توسيع مجال الفلسفة ليضم البحوث الكلامية والأصولية الفقهية والصوفية، وشيئًا من تاريخ التشريع أيضًا(٢).

ومع أن الوحي الإلهي هو المكون الأول والأكبر للحضارة الإسلامية، والقرآن الكريم ليس كتاب فلسفة، والنبي محمد ﷺ لم يكن في سيرته وأقواله متابعًا لأفلاطون أو أرسطو أو غيرهما من فلاسفة الشرق أو الغرب، إلا أن هذا الوحي الإلهي يحتوي ـ إلى جانب الحقائق الدينية الثابتة ـ مادة للتأمل والنظر الفلسفي، فيما يتعلق بالله والكون والإنسان، ويثير العديد من التساؤلات التي تستدعي بدورها جملة من الإجابات، استجابة لنداء العقل الإنساني المقيد بقيود

---

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: ٤٩٦.

(٢) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ٢٧. والدكتور إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١/ ٢١. والدكتور عبد الحميد مدكور، في الفكر الفلسفي الإسلامي، مقدمات وقضايا، دار الثقافة ١٩٩٣، ص: ١٢٣. والدكتور حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، المطبعة الإسلامية الحديثة، دون بيانات أخرى، ص: ٢٤.

www.christianlib.com

الزمان والمكان[1].

ولما كانت القضايا الفكرية التي يثيرها العقل الإنساني أثناء تفاعله مع الوحي لا تقع خارج الزمان، ولا تتكون بعيدًا عن الواقع، ولا تأخذ شكلها النهائي من نشأتها الأولى، يمكن القول: **إن علم الكلام ما هو إلا ثمرة تفسير إنساني لاحق للوحي الإلهي في جانبه العقدي، تبعًا للمؤثرات الثقافية واستجابة للتحديات الفكرية الداخلية والخارجية.**

وإذا أردنا معرفة موضوع علم الكلام، وجب علينا أن نتعرض للعوامل والمؤثرات التي أدت إلى نشأة مباحثه وتكامل قضاياه، وفي هذا المجال يشير مؤرخو الفلسفة الإسلامية ودارسوها إلى عدد من العوامل والمؤثرات كان لها الدور المباشر في بناء هذا العلم وتشكيل هويته، وبلورة مفاهيمه، وإثرائه وتكامل موضوعاته، فهو لم ينشأ دفعة واحدة، بل تكاملت مسائله مسألة بعد أخرى، ولم يكن ذلك راجعًا إلى سبب واحد، بل إلى عوامل متعددة أسهم كل منها في ذلك بنصيب، ويمكن أن نشير إليها فيما يأتي:

أولاً ـ العامل الديني:

ويقصد به ما أسهم به الوحي الإلهي في مادة هذا العلم وموضوعاته ومنهجه، بما يحتوي عليه من نصوص تدعو الإنسان للتأمل والنظر والتفكر في نفسه وفي الكون من حوله، وتدعوه لنبذ التقليد والاعتصام بالدليل والبرهان فيما يعتقد، وما تضمنه من ردود على الطوائف التي كانت تدين بغير دين الإسلام،

---

(١) انظر: كليفورد بوزرث، تراث الإسلام، العدد (١٢) عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢/ ٣٧ ـ ٣٨. وانظر أيضًا: د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، الطبعة الرابعة ١٩٦٧م، ص: ٧١ ـ ٧٢.

www.christianlib.com

كالمشركين والثنوية وأهل الكتاب، وما ورد من مسائل في القرآن الكريم والسنة المطهرة. وصفت بأنها آثار متشابهة، كتلك التي توهم مشابهة الله سبحانه وتعالى لبعض خلقه، وتلك التي يفيد ظاهرها الاختلاف في إفادة الجبر أحياناً والاختيار أحياناً أخرى[١].

هذا ويضاف إلى ما سبق جملة من الخصائص امتاز بها القرآن الكريم، من شأنها أن تبعث على التفكير المنظم، فقد ابتعد بأسلوبه الخاص عن النثر وفنونه، والشعر وقيوده، وهذا يبعث على التفكير المنهجي، ويساعد على التسلسل المنطقي في تتبع القضايا ومناقشتها، كما امتاز **بخاصية التحديد والوضوح** في القضايا المهمة كالتوحيد والقيم، **وترك التحديد** في القضايا الأقل أهمية، فالتحديد والدقة من خصائص العلم والفلسفة، كما أن ترك التحديد في بعض القضايا من شأنه أن يثير التساؤل في العقل ويدفعه للبحث[٢].

هذا بالإضافة إلى ما قدمه القرآن من أدلة على بعض القضايا الإيمانية كوجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ ووحدانيته، وإيجاده للعالم، فالقرآن فضلاً عن كونه كتاب شرع فإنه كتاب عقيدة في المقام الأول.

---

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: ٤٦٣ ـ ٤٦٤. وانظر: أستاذنا د. عبد الحميد مذكور: دراسات في علم الكلام (بالمشاركة)، دار الثقافة الطبعة الأولى ١٩٩٩م، ص: ٦٧، وما بعدها. ومحمد تقي المدرسي، علم الكلام نشأته وتطوره، مجلة بصائر، السنة الثانية ع(٣) ١٩٨٥م، ص: ١٦٧. ود. حسام الآلوسي، نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، مجلة عالم الفكر، م٦، ع٢، ١٩٧٥، ص: ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) انظر: د. حسام الآلوسي، نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، ١٨٣. وانظر أيضًا: تعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة على تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٥٧م، هامش ص: ٦٨ ـ ٦٩.

www.christianlib.com

ثانياً ـ العامل السياسي:

أفرزت الصراعات السياسية بالتضافر مع عوامل أخرى عدداً من الفرق الإسلامية كالشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية وغيرهم، وقد دونت كتب الفرق والمقالات آراء هذه الفرق وذكرت أسباب نشأتها، ونتيجة لهذه الخلافات السياسية العقدية، تم تناول العديد من القضايا واعْتُبر بعضها المحكَّ الذي يختبر به إيمان المرء وعدم إيمانه، وأهم ما يشار إليه في هذا الجانب مشكلة الإمامة وشروطها، ومسألة الإيمان والكفر، والموقف من مرتكب الكبيرة[١].

ثالثًا ـ أهل الكتاب وأثرهم في علم الكلام:

كان اليهود والمسيحيون يعيشون بين ظَهْراني المسلمين منذ بدء الدعوة الإسلامية، ولم يكد القرن الهجري الأول ينقضي حتى كانت مساحة العالم الإسلامي قد امتدت من الصين شرقًا إلى الأندلس غربًا، وشملت آسيا الصغرى شمالاً وبلاد الفرس جنوبًا، وطوى الإسلام بين جنباته حضارات وممالك شتى، فازداد ـ نتيجة لذلك ـ اتصال المسلمين بأهل الملل المخالفة[٢].

وقد اعتبر الإسلام أهل تلك الممالك رعايا للدولة الإسلامية وضَمِنَ لهم الحماية والأمان، وفي هذا يقول برتراند رسل: «أما المسلمون فقد أفسحوا صدورهم تسامحًا لكل المذاهب المسيحية»[٣]، كما دخل أقوام من هؤلاء في

---

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ١٩٦ ـ ١٩٧. وأستاذنا د. عبد الحميد مذكور: دراسات في علم الكلام ص ٧٨ ـ ٧٩. ود. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) انظر: أستاذنا د. الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مكتبة الزهراء ١٩٨٦، ص: ٥٣.

(٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٨م، ٢/ ١٨٦.

www.christianlib.com

دين الله أفواجًا، ولكن دخولهم في الدين الجديد لم يلغ جذور الاعتقادات الأولى التي كانوا يدينون بها، علاوة على أنّ إسلام بعضهم كان ظاهريًا فقط، أما في حقيقة أمرهم فقد كانوا متمسكين أشد التمسك بمعتقداتهم السالفة، حاقدين أشد الحقد على الإسلام وأهله[١].

وما يعنينا في هذا المجال أن العديد من القضايا الكلامية أثيرت في المحيط الإسلامي بتأثير من أهل الكتاب، أو بدافع الرد عليهم.

ويعتبر الأثر الأهم الذي خلفه اليهود في علم الكلام هو في مسألة التجسيم والتشبيه؛ إذ يرى كثير من المؤرخين أن أصل مذهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين هو اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع، وكل من قال في الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم[٢]. كما يرى المؤرخون أن القول بخلق القرآن كان من آثار اليهود فإن بعضهم كان يقول بخلق التوراة، فهذا بشر المريسي (ت: ٢١٨هـ) أحد كبار المعتزلة القائلين بخلق القرآن كان والده يهوديًا وكان يقول بخلق التوراة[٣].

ويرى بعض الباحثين أنه لم يكن لليهود أثر يذكر في طور نشأة علم الكلام، وقد سجّل الجاحظ هذه الملاحظة حيث أنكر على بني إسرائيل ما هم فيه من غفلة وبعد عن العلوم فقال: «هل تسمع لهم بكلام شريف، أو معنى يستحسنه أهل التجربة وأصحاب التدبير والسياسة أو حكم، أو حكمة أو حذق في صناعة، مع ترادف الملل فيهم وتظاهر الرسالة في رجالهم، وكيف لا يقضى عليهم بالغيّ

(١) انظر: أستاذنا د. عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الكلام، ص: ٧٢. وانظر: د. حسام الآلوسي، نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، ص: ٥٠٦.

(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٠٦. وانظر: طاهر بن محمد الإسفراييني، التبصير في الدين، عالم الكتب بيروت الطبعة الأولى ١٩٨١، ص: ١٥١.

(٣) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٧/ ٦١ ـ ٦٢.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

والجهل ولم يُسمع لهم بكلمة فاخرة أو معنى نبيه لا ممن كان في المبدى ولا ممن كان في المحضر، ولا من قاطني العراق ولا من نازلي الشام»[١].

أما بالنسبة للمسيحية فقد عرف المسلمون مدرسة عقلية مسيحية عن طريق السريان، ويعتبر «أورجين»[٢]، المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة العقلية، فقد عاش في الإسكندرية وكان معاصراً لأفلوطين[٣]، وقد تأثر أورجين بأفلوطين تأثرًا كبيرًا، ظهر ذلك بوضوح في مؤلفاته وآرائه، وقد تجاوز هذا التشابه الحدود

---

(١) انظر: الجاحظ، حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي، الطبعة الأولى ١٩٧٩، ٣/ ٢٧١. ود. مختار عطا الله، دور العرب غير المسلمين في نشأة علم الكلام، ضمن المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية: الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة، ١٩٩٦، ص: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢) أورجين (١٨٥ ـ ٢٥٤م): لاهوتي وناقد للكتاب المقدس، كان أسقفًا على الإسكندرية ثم عُزل وطرد من الكهنوت، فلجأ إلى قيصارة سنة ٢٣١م، وأنشأ مدرسته التي اشتهرت سنة ٢٥٠م، وقد تعرض للاضطهاد والسجن، وألف الكثير من الكتب أهمها: كتابه في نقد الكتاب المقدس، وكتابه اللاهوتي «المبادئ» ويشتمل على أمور العقيدة. انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ٢/ ٣٩ ـ ٤١. ويوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٣) أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠م): ولد في ليغوبوليس من أعمال مصر الوسطى، وتعلم العلوم الأساسية في مدينته، ولما بلغ الثامنة والعشرين ذهب إلى الإسكندرية ومكث بها إحدى عشرة سنة يتعلم على أساتذتها فتلقى التعاليم الأفلاطونية من أمونيوس ساكاس، ثم ذهب إلى أنطاكية ومكث بها حتى سن الأربعين، ثم غادرها إلى روما وأقام بها حتى وفاته. بدأ في الكتابة وهو في سن الخمسين وكان يملي على تلاميذه رسائل متفاوتة الطول، وقد قام تلميذه فرفوريوس بتجميعها في ستة أجزاء وسميت بالتساعيات، ويعد أفلوطين مؤسس الأفلاطونية المحدثة. انظر: يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

www.christianlib.com

التي تسمح بها القواعد الأصلية للعقيدة الدينية.

فقد كان يُعلي من دور العقل، ويدّعي أن من اطلع على الفلسفة اليونانية ثم اطلع على الأناجيل، سيحكم على الأناجيل بالصدق، وسيجد على ذلك برهاناً يرضي العقل اليوناني. إذن، فالعقل الخالص عند **أورجين** إذا ما أُحسن استخدامه كان وحده كافيًا للبرهنة على المبادئ الأساسية في المسيحية، وخصوصًا ما يتصل بالله والخلود وحرية الإرادة[1].

وتابع النساطرة[2] آراء **أورجين**، وكان السريان في سورية على مذهب النساطرة، وكانوا على اتصال مباشر بالمسلمين، وقد اتسمت هذه المدرسة العقلية بالميل إلى التأويل، ففسرت مسألة الأقانيم الثلاثة ـ الله والكلمة وروح القدس ـ على أنها الوجود والعلم والحياة، واعتبر النساطرة أن هذه المعاني تشير إلى ذات واحدة وأن العلم والحياة صفات للذات، وقد قال بذلك بعض المتكلمين فيما بعد، كما أنهم قالوا بحرية الإرادة الإنسانية، وهذا ما جعل بعض

---

(١) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ٢/ ٣٩ ـ ٤٢.

(٢) النساطرة أو أصحاب الطبيعتين: وينسبون إلى نسطوريوس الذي انتخب لكرسي القسطنطينية في سنة ٤٢٨م، وهو ينتسب إلى مدرسة أنطاكية التي تميز بين طبيعتين للمسيح، طبيعة إلهية وأخرى بشرية، وقد هوجمت معتقدات النساطرة وأعلن بابا روما سنة ٤٣٠م هرطقة نسطوريوس، ولكنه تمسك بمعتقده وكسب الكثير من الأتباع، وقد اعتمدت الكنيسة السوريةُ النسطوريةَ مذهباً سنة ٤٨٦، وقد تعرض أتباع النسطورية للاضطهاد ولكنها استمرت رغم ذلك، وهي الآن في العراق وإيران وسورية تحوي جماعات قليلة، كما يوجد عدد من كنائسها في الولايات المتحدة الأمريكية. انظر: جورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، دار الثقافة، الطبعة الثانية ١٩٩٢، ص: ٣٩ ـ ٤٢.

www.christianlib.com

الباحثين يقولون بأن هؤلاء كانوا بذلك الأساتذة الأُول للمعتزلة في ذلك(١).

ويمكن أن يشار أيضًا إلى إمكان التشابه بين فكرة غلاة الشيعة عن علي بن أبي طالب ﷺ، وبين المسيح كما نجده عند المسيحيين؛ إذ إن القول بألوهية سيدنا علي ﷺ، ورجعته وقيامه، تشبه ما يقوله بعض المسيحيين في عيسى - عليه السلام - وكذلك البحث في قدم الصفات وحدوثها، ومسألة خلق القرآن وقدمه(٢).

كما أن فنّ الجدل والمناقشة قد تطور عند المسلمين نتيجة المناظرات التي كانت تجري بينهم وبين أهل الكتاب(٣).

وتأثّر المسلمين باليهودية والنصرانية بات أمرًا مسلمًا به لدى دارسي الفكر الإسلامي من المستشرقين، غير أن الممحّص في الدراسات المقدمة من قِبَلِهِم،

---

(١) انظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٧٢ - ٧٣. وجورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص: ١٢٦ - ١٢٧. وجولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، علي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت، ص ٨٤.

(٢) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٩٣ - ٩٥. وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة د. مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ١/ ٤٧٩.

(٣) M. Watt, Islamic philosophy and theology, Edinburgh University Press, Second edition, ١٩٨٥ (p. ٤١ - ٤٢).

وزهدي جار الله، المعتزلة، المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة ٢٠٠٢م ص: ٤٨.

وللاطلاع على بعض قضايا الحوار التي كانت تثار بين المسلمين وأهل الكتاب انظر: أ. ريمة الصياد: حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب حتى نهاية القرن الثالث الهجري في بلاد الشام والعراق، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة - دار العلوم بإشراف أستاذنا د. عبد الحميد مدكور، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

www.christianlib.com

يجد أنها يعوزها الكثير من الموضوعية والدقة والإنصاف، فقد دأب هؤلاء على التماس أصول شرقية أو غربية لكل فكرة إسلامية؛ بل قد جنح بعضهم إلى اعتبار الدين الإسلامي نفسه ليس إلا تعديلاً للعقائد اليهودية والمسيحية، وفي هذا يقول ليون جوتييه: «المعروف أن الدين الإسلامي ليس إلا تعديلاً للعقائد اليهودية والمسيحية التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية قبل ظهور نبي الإسلام، وذلك بعد تحويرها لتتفق والحاجات العقلية العربية والحياة العربية بصفة عامة»(١).

ويعتمد هؤلاء ـ بشكل كبير ـ على التشابه بين الآراء الكلامية لدى المسلمين وما يشابهها لدى أهل الكتاب، رغم أن بعض هذه المسائل قد أثيرت في زمن النبي محمد ﷺ، ودونتها المصادر الأولى من القرآن والسنة، والأَولى أن يكون ما ورد في هذه المصادر هو النواة الأولى لهذه المباحث، بدلاً من التماس أصول أجنبية لهذه المسائل، ومن هذه المسائل مسألة القدر(٢).

ولهذا يمكن اعتبار ما سبق ذكره من مسائل، مظنة تأثير وتأثر على سبيل الاحتمال لا اليقين، وعلى سبيل المثال لا الحصر، ويجب أن يفرد لبحث هذه القضية دراسة مستقلة تتسم بالموضوعية، وتسعى لتحديد العناصر والأفكار التي أخذها المسلمون عن أهل الكتاب ـ إن كان لهؤلاء أثر في ظهورها عند المسلمين بالفعل ـ، وَتَرُدُّ على الادعاءات العريضة التي أثيرت من قبل المستشرقين في هذا المجال.

---

(١) انظر: د. ليون جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، الطبعة الأولى، ١٩٤٥، ص: ١٠٧.

(٢) انظر: الدكتور عبد العزيز سيف النصر، مزاعم التأثيرات الأجنبية في علم الكلام، مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة، العدد الثالث، ١٩٨٥م، ص: ٧٣.

www.christianlib.com

رابعًا ـ الاتصال بالفلسفة اليونانية:

هناك العديد من المعالم تشير إلى وجود وشائج بدرجات متفاوتة بين علم الكلام والفلسفة اليونانية، الأمر الذي جعلنا نطرح العديد من التساؤلات عن حقيقة وجود صلة تأثير وتأثر بين هذين العلمين، لقد نشأ علم الكلام واكتمل في وسط فلسفي، وكان عرضة لهجمات فلسفية مختلفة وعقائد متعددة، فشابته عناصر أجنبية ومُزجت مباحثه بمباحث الفلسفة ومصطلحاتها، كما تخللته أفكار ونظريات لا شك في جذورها اليونانية، كالمسألة الذّرية والكمون وطبائع الموجودات وغير ذلك، وإن كان الاستخدام الكلامي ـ كما سنرى ـ قد طور معظم هذه النظريات وأخضعها لمنظومته الفكرية التي تستند إلى أساس ديني.

وقد أظهرت المعتزلة من أول أمرها نزعة الاعتماد على العقل، والاعتداد به إلى جانب النصوص الدينية، فحكَّموه في آرائهم بالإجمال، وقد كانت حركة الاعتزال بدءًا من العلاَّف (ت: حوالي ٢٣٥هـ) معاصرة لحركة الترجمة، فلما ترجمت الفلسفة اليونانية أيام العباسيين، طالعها شيوخ المعتزلة وخلطوا مناهج الفلسفة بأبحاثهم، فأفردوا لذلك فنًا من فنون العلم سموه بالكلام[١].

وقد هيأ اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى نزعتهم العقلية مجالاً للدراسات الفلسفية في المجتمع الإسلامي، فمزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية وبعض موضوعات الفلسفة[٢]، هذا بالإضافة إلى اعتماد المتكلمين في

---

(١) انظر: الفرد جيوم، الفلسفة والإلهيات، ضمن كتاب تراث الإسلام، ترجمة توفيق الطويل، الآداب، ١٩٨٣م، ١/ ٢٧٧. ود. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النّظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، دار النديم، الطبعة الثانية ١٩٨٩م ص: ٦٧.

(٢) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، الطبعة الأولى ١٩٧٩م، ص: ٢٣ ـ ٢٤.

http://almaktabeh.com

www.christianlib.com

دفاعهم عن الإسلام على استخدام أساليب الخصوم وأدواتهم، وقد كان الخصوم على دراية بفلسفة اليونان وعلومهم[١].

وإذا كان المتكلمون قد لجأوا إلى دراسة الفلسفة لخدمة دينهم والدفاع عنه، إلا أن بعض الدارسين يرون أنها لم تقف بهم عند هذا الحد، فسرعان ما دخلوا في طور جديد، وأحدثت في تفكيرهم ثورة قوية؛ لأنهم بعد أن وقفوا على مباحثها أحبوها لذاتها وتعلقوا بها، مما أبعدهم عن أهدافهم الدينية الأصلية، وزادهم انصرافًا إلى المسائل الفلسفية البحتة، حتى كادت جهودهم تقتصر على بحث المواضيع الفلسفية البحتة، كالحركة والسكون، والجوهر والعرض[٢].

وهذا الحكم فيه الكثير من التعميم، ولا يعتمد على استقراء دقيق؛ فإن رجال المعتزلة كانوا دائمًا على وعي بهدفهم الأصلي، وإذا وجد بين صفوفهم من أفرد بعض القضايا التي تتصل بالفلسفة إلا أنهم لم يقتصروا عليها، كما أنها كانت في الغالب موظفة لخدمة آرائهم الدينية.

هذا وكثيراً ما تعزو المصادر التي تؤرخ للفرق والمقالات آراء بعض المتكلمين لفلاسفة الإغريق، فعلى سبيل المثال يشير أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) إلى أن مذهب المعتزلة في الصفات هو بعينه مذهب الفلاسفة، غير أنهم لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت تظهره الفلاسفة فأظهروا معناه، وذلك بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر[٣].

---

(١) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، النظام وآراؤه، ص: ١١.

(٢) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٤٩ ـ ٥٠. وأيضاً: ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص ٩٦.

(٣) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ١/ ٤٨٣.

www.christianlib.com

كما يذهب كل من البغدادي (ت: ٤٢٩هـ) والشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) إلى أن القول بالكمون والظهور وإنكار الجزء الذي لا يتجزأ، إنما ظهر لدى بعض المتكلمين نتيجة لتأثرهم بملحدة الفلاسفة[1]. ويقول الشهرستاني أيضًا بين يدي حديثه عن المعتزلة: «طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام»[2]. ونراه ينسب لأعلام كل طائفة من طوائف المعتزلة مطالعة كتب الفلاسفة بين يدي عرضه لآراء تلك الطائفة، وأمثال هذه الإشارات كثير في كتب التاريخ والمقالات.

هذا، وينظر البعض إلى انتقادات الأشعري لمباحث المعتزلة في الصفات على أنها كانت معارَضة غير مباشرة للفلسفة الإغريقية[3].

وفي المقابل يشير القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) إلى أن بعض المتكلمين أخذوا قول المانوية في الأعراض حين زعموا بأنها صفات ولا يقال: هي الجسم أو غيره، فطبق المتكلمون ذلك على قضية الصفات وصلتها بالذات الإلهية[4].

ومما لا شك فيه أن لتلك الإشارات أهميتها الكبيرة، فعلاوة على أنها تضع أيدينا على أقوال بعض المتكلمين الذين اندثرت آثارهم، وأنها تحمل نواة للدراسات المقارنة في الحضارة الإسلامية، فهي تحمل في طياتها دليل معرفة

al-maktabeh مكتبة المهتدين

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م، ص: ١١٣. والشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٥. وأيضًا: سانتلانا، المذاهب اليونانية، ص: ٧٩.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٣٠.

(٣) انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص: ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الفرق غير الإسلامية، تحقيق د. محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ٥/ ١١.

www.christianlib.com

كتّاب المقالات أنفسهم بالفلسفة التي يعزون أقوال خصومهم إليها، وتبين مقدار تلك المعرفة ومدى دقتها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كثيرًا ما يكتفي بعض الدارسين بهذه الإشارات، لتقرير القول بالتأثير والتأثر بين الفلسفة والكلام، وينتهي بهم المطاف سريعًا فينتقلون ـ من مسألة أو مسائل معينة ـ إلى تعميم هذه الظاهرة على هذا العلم جملة، وقد عبّر «أوتو بريتزل» Otto Pretzl[1]، عن ذلك بوضوح حين قال:

«إن أكبر المراجع التي كان يُعْتمد عليها حتى الآن في بيان الآراء الفلسفية لمتكلمي الإسلام الأولين هي مراجع تاريخ العقائد لابن حزم والشهرستاني والإيجي، أو حتى من جاء بعدهم، وكل هؤلاء المؤلفين كانت لهم خبرة كبيرة في الفلسفة اليونانية، على تفاوت فيما بينهم؛ كما أنهم كلهم ينتمون إلى عصور كان علم العقائد الإسلامية قد تمثّل الآراء الأرسطية في صورة دينية فلسفية وجعلها جزءًا من نفسه، بحيث إن محتوى هذا العلم نفسه لا يمكن تصوره مقطوع الصلة بفلسفة اليونان»[2]. ولكن المنهج الصحيح

---

(١) أوتو بريتزل (١٨٩٣ ـ ١٩٤١م): مستشرق ألماني، درس معظم اللغات السامية، كما تعلم اللغة المصرية القديمة واللغة القبطية وصرف معظم اهتمامه إلى اللغة العربية ولهجاتها، وقراءات القرآن بخاصة، فحقق كتاب التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، وعُني إلى جانب ذلك بعلم الكلام الإسلامي، ومن أهم أعماله: مذهب الذرة في مرحلته الأولى في الإسلام، وصفات الله عند المتكلمين الأوائل، كما وضع بحثًا بعنوان: محمد بوصفه شخصية تاريخية. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤م، ص: ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) أوتو بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ضمن مذهب الذرة عند المسلمين للدكتور بينيس، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م، ص: ١٣١.

www.christianlib.com

يقتضي منا التعامل مع تلك الإشارات بحذر، وضمن ضوابط معينة.

ويُضاف إلى ما سبق مما يشير إلى تأثر علم الكلام بالفلسفة اليونانية اعترافات بعض المتكلمين بفضل الفكر اليوناني وسبقه والإفادة منه، فهذا الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) يعترف بفضل الفكر اليوناني ويرى أن المتكلم لا يكون متكلمًا بحق حتى يكون على دراية بالفلسفة وعلومها، فنراه يقول في ذلك: «وليس يكونُ المتكلمُ جامعًا لأقطار الكلام، متمكِّنًا في الصناعة، يصلح للرئاسة، حتَّى يكون الذي يُحسِن من كلام الدِّين في وزن الذي يُحسِن من كلام الفلسفة، والعالِمُ عندنا هو الذي يجْمَعهما، والصيب هو الذي يجمَع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال»[1].

وقد ذكر إبراهيم النَّظَّام (ت: ٢٣١هـ) في لحظاته الأخيرة أنه كان يعتقد ببعض المذاهب اللطيفة ـ على حد تعبيره ـ وما أظن بعض ذلك إلا من المذاهب اليونانية؛ إذ قال: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك **ولم أعتقد مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا لأشدَّ به التوحيد**، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللهم إن كنت تعلم أني كما ذكرت فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت»[2].

---

(١) عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ٢٠٠٤م، ٢/ ١٣٤.

(٢) الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة عام ١٩٨٨م، ص ٧٢. وانظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وبيان مُباينتهم لسائر المخالفين، ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٩٧٤م، ص: ٢٦٤.

www.christianlib.com

ويذكر القاضي عبد الجبار أن النّظّام خرج إلى الحج وأنه أثناء رحلته لقي هشام ابن الحكم وغيره، وناظرهم في دقيق الكلام، **ونظر في كتب الفلسفة**[١].

ومما يدل على وجود تفاعل قوي مع الفلسفة ما يُذْكر من أن بعض المتكلمين ألّفَ في الرد على فلاسفة اليونان، فيُذكر أن هشام بن الحكم (أواخر ق٢هـ) ألف كتابًا في نقد آراء أرسطو[٢]، وأن أبا هاشم الجبائي (ت: ٣٣١هـ) ألف كتابًا سماه «المتصفح» ردّ فيه على أرسطو ونقض فيه كتابه «الكون والفساد»[٣]، ويُنسب للأشعري (ت: ٣٢٤هـ) أنه ألف كتابًا في الرد على الفلاسفة، تكلم فيه على القائلين بالهيولى والطبائع، ونقض فيه علل أرسطاطاليس في السماء والعالم[٤]، كما ألف الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) كتابًا في «شبهات أرسطاطاليس وابن سينا ونقضها»[٥].

ويذكر الدكتور إبراهيم مدكور أن أثر سقراط على المسلمين يمكن أن يُلحظ في طريقته الجدلية المبنية على الاستنباط والتشكيك، والتي تمكَّن بها من قهر جماعة السوفسطائيين، وبواسطتها أصلح كثيرًا من الأخطاء الشائعة، ومهد السبيل لتكوين الأفكار التي يعتقد أنها صحيحة، وقد وصلت هذه الطريقة إلى

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٥٤.

(٢) انظر: د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١/ ١٠٨.

(٣) انظر: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، الفهرست، دار المعرفة بيروت، ١٩٧٨م، ص: ٣٣٨. وانظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، هامش ص: ٢٧٧.

(٤) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، ص: ١٣٤.

(٥) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، مقدمة التحقيق، ص ٨.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

المسلمين في ثنايا كتب أفلاطون وأرسطو[١].

وكذلك لا يخفى إعجاب المسلمين بأفلاطون وتقديرهم له؛ إذ في فلسفته نزعة شرقية محببة، كما أنهم اعتقدوا أنه من القائلين بحدوث العالم، وقد استطاع بفضل نظرياته ومذهبه الروحي أن ينفذ إلى قلوب المتصوفة والمتكلمين والفلاسفة من المسلمين، فامتدحوه ووصفوه بالتوحيد والحكمة[٢]، وهذا مؤشر على تقبلهم له، واستعدادهم النفسي للتفاعل الإيجابي مع فلسفته.

كما أن يحيى النحوي[٣] أيضًا استطاع بفضل نظريته في خلق العالم، ومناقشته لمذهب أرسطو في هذا المجال، أن ينال حظوة لدى علماء التوحيد المسلمين[٤]. ويذكر بعض الدارسين أيضًا أن الكثير من الأعمال الفلسفية قد تخللت المؤلفات الإسلامية وداخلتها، فعلى سبيل المثال، فإن حجة الإسلام

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور، سقراط والعالم الإسلامي، الرسالة العدد رقم: (٩٧٤) السنة الثالثة ١٩٣٥، ص: ٧٤٤.

(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ٨٨. ود. إبراهيم مدكور، المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية مجلة الرسالة، عدد ٩٥، سنة ١٩٣٥، ص: ٦٩٨. وأيضًا: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ١٠٧.

(٣) يحيى النحوي، أسقف يعقوبي إسكندراني يرجع إلى النصف الأول من القرن السادس الميلادي، وهو أحد الفلاسفة المذكورين في وقته، ومن أهم المصنفين الإسكندرانيين لجوامع جالينوس، له مؤلفات في الطب والفلسفة، وله شروح على أرسطو وجالينوس، وعلى إيساغوجي فرفوريس، ورد على نسطور، ومن أكثر كتبه تأثيرًا في المفكرين المسلمين كتابه في الرد على برقلس في قدم العالم. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠٤. وظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي، مطبعة الترقي بدمشق، ص: ٣٩ ـ ٤٠.

(٤) انظر: د. إبراهيم مدكور، المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، ص: ٦٩٦.

www.christianlib.com

الغزالي قد استبطن في كتابه «تهافت الفلاسفة» ردود «يحيى النحوي» على «برقلس»[١] في موضوع قدم العالم، فردّ على الفلاسفة الإسلاميين بما ردّ به النحوي على برقلس[٢].

ويشار إلى أن أثر الفلسفة الرواقية[٣] على المتكلمين ـ المعتزلة منهم والأشاعرة ـ بلغ حدًا مساويًا لأثر المشائية والأفلاطونية إن لم يكن أبلغ[٤]، ويذكر المستشرق الألماني هورفيتز «Horvitz» صلة الرواقية بآراء النظام أيضًا، وصلة الأفلاطونية المحدثة بآراء معمر بن عباد السلمي (ت: ٢٢٠هـ)[٥]، وسوف

---

(١) برقلس (٤١٢ ـ ٤٨٥م) فيلسوف أفلاطوني محدث، ولد في القسطنطينية، درس في الإسكندرية ثم رأس أكاديمية أثينا، ومؤلف لكتاب إلهيات أفلوطين، ومبادئ الإلهيات، وشروح بعض محاورات أفلاطون، إلى جانب عدد من الأعمال العلمية والأدبية المتنوعة، وهو آخر كبار قدامى الفلاسفة اليونانيين أصحاب المذاهب، وقد كان لبرقلس تأثير ملحوظ في العصر الوسيط وعصر النهضة. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ١/ ٣٤٥ـ٣٤٨.

(٢) Richard Walzer: Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy, Harvard university press, Cambridge, Massachusetts, ١٩٦٢, P٦.

(٣) الرواقية: مدرسة فلسفية يونانية وضع أصولها زينون الرواقي (٣٣٦ ـ ٢٦٤)، تتسم بالنزعة المادية، فكل معرفة عندها ترجع إلى الحس، وكل موجود جسم، ويقول أنصارها بالنار الحية، وباللوغوس أو العقل في العالم، ويسمونه الله. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٢٣ ـ ٢٢٨.

(٤) انظر: د. مصطفى لبيب عبد الغني، الطبيعيات عند الرواقيين، ضمن دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين. تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، دار الثقافة ١٩٧٩، ص: ٣٧.

(٥) Horovitz, Ueber den Einfluss, (p: ٦ ـ ٤٤).

www.christianlib.com

نتعرض لمناقشة هذه الآراء في موضعها من هذا البحث.

كما يدلنا النظر في كتب المتكلمين أنفسهم، وخاصة المتأخرين منهم ابتداءً من فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، أخذهم عن بعض فلاسفة اليونان وترجيحهم لبعض أقوالهم، فقد حاول إقامة نوع من التعايش بين الفلسفة والكلام من خلال حشده لمفاهيم هذين العلمين معًا أثناء مناقشته لموضوع واحد يشترك في الخوض فيه كل من المتكلمين والفلاسفة، وقد ظهر تأثره في بعض آرائه ببعض الفلاسفة، كأفلاطون وأرسطو وفلاسفة المسلمين[١].

وقد خضع علم الكلام على يد المتأخرين لتطور شمل مادته ومناهجه، ففيما يتعلق بالمادة: فقد اختلط علم الكلام بإنتاج فلاسفة الإسلام واليونان في مباحث الإلهيات والطبيعة وغير ذلك، وكان ذلك ـ في كثير من الأحيان ـ بغرض مناقشة آراء الفلاسفة والرد عليها إضافة إلى دعم المواقف الكلامية ببعض الأفكار الفلسفية، والتطلع لبناء ميتافيزيقا كاملة شاملة لنظرية الوجود من منظور إسلامي. أما من حيث المنهج: فقد اعتمد معظم المتكلمين المنطق اليوناني، واستخدموا أساليبه الصورية إلى جانب المناهج الكلامية التقليدية[٢].

وعلى كل حال، فقد دفعت تلك الإشارات والاعترافات العديد من الدارسين إلى محاولة إيجاد صلات بين أقوال بعض المتكلمين وأقوال بعض فلاسفة اليونان، فيُنظر أحياناً إلى نظرية الصفات عند المعتزلة على أنها قريبة الشبه بصفات المحرك الأول عند أرسطو أو أنها قريبة الشبه بصفات الإله عند أفلوطين، كما يُربط بين نظرية المعاني عند معمر بن عباد السلمي وبين المثل

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ١/ ١٤٩.

(٢) انظر: د. حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص: ١١٦ ـ ١١٧.

www.christianlib.com

الأفلاطونيـة، ويـرى بعض الدارسيـن أن لأفلاطون أثرًا في نظريـة الإنسان عنـد النظَّام (ت: ٢٣١هـ)[1].

كلّ ما سبق يشير إلى أن علماء الكلام لم يصدروا في فكرهم عن فراغ، فقد نشأ علم الكلام في بيئة إسلامية، وتأثر بمختلف ظروفها وأحداثها، ومن الخطأ القول بأنه لم تَسْرِ إليه عدوى الأفكار التي تسربت إلى العالم الإسلامي، فالمسلمون لم يكونوا في مرحلة النشأة أو النضوج بمعزل عن الثقافات الأخرى؛ بل تفاعلوا معها وكان لهم موقف منها، وكان لبعض مقولاتها أثر في البناء المعرفي لعلم الكلام. غير أن ما جاء هنا لا يكفي لإثبات هذا الفرض أو نفيه، أو للحكم بالتأثير والتأثر، ولعلنا نصل في نهاية هذا البحث لإجابة شافية لهذا الفرض وما يحوم حوله من تساؤلات.

هذا والقول بوجود علاقة تأثير وتأثر من ناحية الأفكار والمعتقدات ومناهج التفكير بين أمة وأخرى يتطلب النظر في جملة أمور هي:

ـ إثبات الاتصال بين المؤثر والمتأثر بطريقة لا لبس فيها، سواء بالتلمذة أو بواسطة الاطلاع على الكتب.

ـ عدم وجود أسباب ذاتية أو موضوعية داعية لنشأة القضايا أو المسائل عند من هو مظنّة خضوع لظاهرة التأثر بها.

ـ إثبات وحدة المنهج ووحدة المسائل بين المؤثر والمتأثر، وعدم الاكتفاء بادعاء الوحدة بينهما، وألا تكون الأصالة أو العبقرية متوفرة في اللاحق.

---

(١) انظر: د. علي سامي النشار، فيدون في العالم الإسلامي، ضمـن: الأصول الأفلاطونية، فيدون، ترجمة وتعليق وتحقيق: علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، ص: ٢٢١.

www.christianlib.com

ـ أن يكون التشابه تامًا بين الفكرتين، وألا تكون القضية المدعاة في هذا المجال من المسائل الإنسانية العامة التي يمكن أن تتلاقى العقول عليها؛ بل من المسائل الخاصة[١].

ـ ينبغي ألا نبالغ في شأن الألفاظ والاصطلاحات بحيث نحكم على وجود أثر في فكرة ما إذا استعمل صاحبها الاصطلاح الفلسفي المطلق عليها بشكل صريح، وإنما ينبغي التعويل على مضمون الفكرتين وإن اختلفت الألفاظ والاصطلاحات المعبرة عنهما[٢].

ـ لا ينبغي أن نعول كثيرًا على ذكر المتأثر للمصدر الذي استقى منه أفكاره الفلسفية؛ لأن الاستفادة من التراث اليوناني في طور نشأة علم الكلام لم يكن مستندًا إلى اسم محدد، كأفلاطون أو أرسطو أو الرواقية، وإنما كانت الاستفادة منها تتم على أنها من المعارف التي تناقلتها الأجيال السالفة، وليس على سبيل الاحتجاج بالثقات من اليونان الذين ظلوا غرباء في الثقافة الإسلامية[٣]. أما

---

(١) انظر في النقاط السابقة: رشدي عبد الستار محمد، الأثر الأفلاطوني في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير جامعة القاهرة كلية دار العلوم، ١٩٩٧م، ص: ١٠٦ ـ ١٠٧. والدكتور عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص: ١٨٤. وأيضًا: أمين نايف ذياب، الجمعية الفلسفية الأردنية، علم الكلام، www. Mutazela. com/ lictures/ lectures

(٢) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه الفلسفية الكلامية، ص ١٢٦.

(٣) انظر: فان إيس، ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية ١٩٨٠م، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، ندوات ومناظرات (٧) مطبعة النجاح الجديدة، ص: ٢٤٩.

http://al-maktabah.com

www.christianlib.com

المتأخرون من المتكلمين فقد كان كثير منهم حريصين على إخفاء مصادرهم، فالفلسفة تهمة يسعى كل منهم لعدم الانتساب إليها.

وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن المذاهب الفكرية قد تحتوي في طياتها عدداً من أوجه الشبه الجزئية وصورًا من التقارب، ولكن ذلك كله ليس إلا مظهرًا خارجيًا، أما أساس المذهب وجوهره وروحه فشيء آخر لا يمكن أن يشترك فيه مع غيره[1]، وسوف تتم مراعاة العناصر السابقة الذكر لدى دراسة القضايا ومعالجة المسائل التي هي مظنة للأثر الفلسفي، وحتى يتسنى لنا أن نحدد الإطار العام لما ينبغي تتبُّع أثره من الفلسفة اليونانية يتوجب علينا معرفة سبل وصول هذه الفلسفة إلى المجتمع الإسلامي، والمقدار الذي عرفه المتكلمون منها، وهذا ما سنعرفه من خلال المبحث التالي.

* * *

المبحث الثاني
مسالك الفلسفة اليونانية إلى المتكلمين

تخبرنا الكتب والوثائق التي تهتم بالتأريخ لحركة اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية أن هذا الاتصال والثقافة التي تشكلت بمقتضاه، مرَّت بأطوار متعددة منها:

أولاً ـ المحاورات الشفهية بين علماء المسلمين وغيرهم ممن كانوا على دراية بعلوم اليونان وفلسفتهم، ويمكن تسمية هذا الطور بطور الثقافة الشفوية، فقد أخذ المعتزلة على عاتقهم مهمة الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه، وحين

(١) انظر: الدكتور عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، هامش ص: ١٨٦.

www.christianlib.com

تعرضوا للمخالفين يجادلونهم تبين لهم أن القوم أمضى سلاحًا وأقدر على المناظرة والجدل منهم[١]. وكان لهؤلاء المخالفين معرفة بالفلسفة اليونانية والعلوم العقلية، ويستوي في ذلك سكان سورية ومصر وفارس والعراق، فقد كانت المدارس الملحقة بالأديرة والكنائس، بمثابة مراكز لفلسفة اليونان في الشرق، كما كانت الغنوصية[٢] مشبعة بعناصر من الفلسفة اليونانية[٣].

ولم يكن للفرس الذين اتصل بهم العرب اتصالاً وثيقًا مذهبٌ فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب، وإنما كان تأثيرهم من طريق ما حملته المذاهب الفارسية في أثنائها من آراء يونانية، أما تأثير القول بالاثنين فهو غير ظاهر، اللهم إلا إذا كان ذلك عن طريق الجدل[٤]. هذا وإن القيمة الكبيرة للترجمة تتضاءل

(١) انظر: الدكتور عواد بن عبدالله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ، ص: ٤٦.

(٢) **الغنوصية**: نزعة عقائدية فلسفية صوفية نشأت حول القرن الأول الميلادي، ومن خصائصها: ١ ـ الخلاص ويتم عن طريق معرفة المرء بذاته مما يؤدي إلى اتحاد الذات مع الألوهية اتحاداً جوهرياً. ٢ ـ الثنوية الدقيقة، والثنوية هي أساس الزرادشتية. ٣ ـ تجلي الألوهية من خلال صاحب وحي أو مخلِّص. **ومن رجالها**: سيمون الساحر، وباسيليدس وعاش في القرن الثاني الميلادي، وفالنتينوس الذي ولد في القرن الثاني الميلادي في إحدى مدن الساحل الشمالي في مصر، وتعلم في الإسكندرية.

انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢/ ٨٦ ـ ٨٩.

(٣) انظر: سنتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ص: ١٤٦. وانظر: تعليق د. محمد جلال شرف على كتاب سانتلانا، ص: ١٤٥ ـ ١٤٦ ود. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص: ١٩٤.

(٤) انظر: تعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة على تاريخ الفلسفة في الإسلام، لدي بور، هامش ص: ١٥.

www.christianlib.com

بالقياس إلى هذا الأثر الحي للأفكار، وخاصة في العصور الأولى، فقد كانت المعارف الفلسفية حاضرة بصورة عامة، دون حاجة للتعريف بها والتمهيد لمباحثها؛ وإنما كان يتم ذلك بشكل طبيعي[١].

ثانياً ـ مطالعة ما ترجم إلى العربية سواء من المصنفات الفلسفية أو من مصنفات العلوم المختلفة كالطب والكيمياء والفلك؛ لالتباس هذه العلوم بالفلسفة، سواء كانت تلك الترجمة عن اللغة اليونانية مباشرة، أو عن لغة وسيطة كالسريانية أو الفارسية.

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن هناك محورين أساسيين لانتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، هما: المراكز اليونانية في العالم الإسلامي، وحركة الترجمة والنقل.

*** المحور الأول ـ المراكز اليونانية في العالم الإسلامي:**

يظن كثير من الدارسين أن المسلمين لم يعرفوا الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت الحركة الرسمية للترجمة زمن الدولة العباسية، التي بلغت ذروتها أيام المأمون (ت: ٢١٨هـ)، ولكن البحث أثبت أن مراكز البحث العلمي والفلسفي كانت منتشرة في العالم الإسلامي حين فتحه المسلمون، فقد كانت سوريا ومصر تابعتين للدولة البيزنطية وريثة الدولة الرومانية في الشرق، وكانت حضارتها مزيجًا من حضارتي اليونان والرومان، وأسست فيهما مدارس كانت بمثابة مراكز لتلقي الفلسفة، والاشتغال بترجمة الأسفار الإغريقية التي لم يمسها المسلمون بسوء[٢].

---

(١) انظر: فان إيس، ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام، ص: ٢٤٩.

(٢) انظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص: ٣٨، ٥٣ ـ ٥٤.

www.christianlib.com

ويرجع ظهور المراكز اليونانية في غرب آسيا ومصر إلى فتوحات الإسكندر الأكبر (ت: ٣٢٣ق. م) مما أدى إلى انتشار الحضارة اليونانية في هذه المناطق، فقد كانت فتوحات الإسكندر مصحوبة بتأسيس المدن وإنشاء المدارس والمعاهد العليا، كما أنه اصطحب معه عدداً من العلماء الطبيعيين والأدباء والشعراء[١].

ولعل من أشهر هذه المراكز آنذاك **مدرسة الإسكندرية**، وقد بدأت علوم الرياضة والطبيعة والعلوم الطبية في هذه المدرسة بصورة مستقلة عن الدين والفلسفة استقلالاً يكاد يكون تامًا، وغلب على دراستها الطابع العلمي، غير أن الدراسات العلمية بها بدأت ـ منذ أواخر القرن الثالث قبل الميلاد ـ تتأثر بالروح الفلسفية بوجه عام إلى جانب اهتمامها بالدراسات العلمية والتشريحية والفسيولوجية، فكان هناك مدرسة طبية تلفيقية تجمع بين طابع الدراسة العلمية وبين المبادئ الميتافيزيقية[٢]، واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس[٣].

---

(١) انظر: ديلاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د. وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، ص: ٨. ود. نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص: ١٩.

(٢) انظر: د. نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ٤٢ ـ ٤٣، ٩١.

(٣) جالينوس (١٣٠ ـ ٢١٠م): فيلسوف وطبيب يوناني مشهور، من مدينة فرغاموس في أسيا الصغرى، وكان أبوه مهندسًا بارعًا وقد وجه ابنه لدراسة الطب، عاش فترة طويلة في الإسكندرية فأتقن التشريح ودرس على فلاسفة ينتمون إلى مدارس مختلفة، ألف العديد من الكتب في الطب وغيره من الطبيعة والمنطق، وقد امتاز تأليفه في الطب بالجمع بين مختلف المذاهب السائدة في المدارس الطبية حتى عصره، كما أنه جمع في تأثره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيين، كما لخص محاورات أفلاطون، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته. انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: ٨٥ ـ ٩٢، ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٤٣، وانظر: د. نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص: ٤١ ـ ٤٣.

www.christianlib.com

ويطلق في العادة على فلسفة الإسكندرية اسم «الأفلاطونية المحدثة»[١] ويدل هذا الاسم على قيام عاملين أساسيين فيها: عامل فلسفي وعامل أفلاطوني أصيل، ثم عوامل أخرى بعضها فلسفي وبعضها غير فلسفي، ففلسفة الإسكندرية تجمع إلى فلسفة أفلاطون شيئًا من فلسفة أرسطو وفلسفة الرواقيين في مراحلها المختلفة. وقد استمرت هذه المدرسة إلى منتصف القرن السابع الميلادي، وكانت تمتلك قواعد ثابتة في الفلسفة ومختلف المعارف اليونانية، إلا أن رجال هذه المدرسة ابتداءً من منتصف القرن الخامس اتجهوا إلى البحوث الدقيقة في دراسة العلوم الطبيعية والرياضية[٢].

وهكذا ابتعد رجال مدرسة الإسكندرية عن أهم مميزات الأفلاطونية المحدثة، وهو الزهد والخوض في مسائل الميتافيزيقا، وكان هذا الاتجاه مصحوبًا بالعزوف عن الأفكار الوثنية، مما هيأ الوسط لقيام حركة فلسفية تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة والدين. وقد كان لمدرسة الإسكندرية أثر كبير في الفلسفة الإسلامية، ويتناسب هذا الأثر مع قربها الزمني من الثقافة الإسلامية، واعتناقها آراء ونظريات أشربت بروح دينية، كما أن أرسطو نفسه وصل إلى

---

(١) الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة: مذهب فلسفي ديني اكتمل في القرن الثالث الميلادي، قام على أصول أفلاطونية وتمثل عناصر من جميع المذاهب، فلسفية ودينية، يونانية وشرقية، بما في ذلك السحر والعرافة والتنجيم. من أشهر رجاله: نومنيوس (عاش في القرن الثاني الميلادي)، وأمونيوس ساكاس (١٧٥ ـ ٢٥٠)، وأفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠). انظر: د. نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص.: ٥٦. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٨٦.

(٢) انظر: د. نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص: ٥٦. وأوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ص: ٢٤ ـ ٢٥. ود. أبو ريان.، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٦٦ ـ ٦٧.

http://al-maktabah.com

www.christianlib.com

المسلمين في ثنايا كتب علماء الإسكندرية الذين شرحوا النظريات الأرسطية في مؤلفات عديدة تُرْجِمَ أكثرها إلى العربية[١].

وقد ظهر صدى حركة التوفيق بين الفلسفة والدين في المدارس السورية لاسيما في مدرسة أنطاكية، فقد انتقلت مدرسة الإسكندرية إليها بعد الفتح الإسلامي لمصر، أيام عمر بن عبد العزيز (ت: ١٠١هـ)، وقد كان لها دور مهم في اللاهوت المسيحي نتج عنه تكون الفرق المسيحية التي اختلفت حول طبيعة السيد المسيح[٢].

ولعل السبب في انتقال هذه المدرسة العزلة التي أحاطت بالإسكندرية بعد أن فُصِلَتْ عن بيزنطة نتيجة الحروب المستمرة، فكان من الطبيعي أن تنتقل إلى منطقة تؤمِّن لها الاتصال ببيزنطة، فاختارت أنطاكية القائمة على الحدود الإمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية.

وقد عانت أنطاكية الكثير من الأحداث في القرون الأخيرة قبل أن يستولي عليها المسلمون سنة (٦٣٨م)، ثم انتقلت مدرستها إلى حران أيام المتوكل الذي توفي سنة (٨٠٨هـ)، ولعل السبب في انتقالها أنها كانت دائمًا مركزًا قديمًا للثقافة اليونانية، ونقطة مهمة للاتصال وتبادل التأثير والتأثر في ذلك الحين، وظلت مركزًا مهمًا للثقافة اليونانية في ظل الدولة الإسلامية، فقد كانت مركزًا للخلافة الإسلامية في عهد مروان الثاني آخر خلفاء بني أمية (ت: ١٣٢هـ)[٣].

---

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور، المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، ص: ٦٩٦. ود. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٢١. ومايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص: ٥٣.

(٣) انظر: المسعودي، التنبيه والإشراف ص ١٠٥، وانظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد ص: ٦٧ ـ ٧٠.

W. M. Watt, Muslim Intellectual, Edinburgh. Publication Year: ١٩٦٣. P. ٢٧_٢٨

www.christianlib.com

وكانت تقوم في شمال سورية على الحدود بينها وبين العراق أربع مدارس أخرى، اثنتان للنساطرة، وهما: مدرسة نصيبين الأولى ومدرسة الرها، واثنتان لليعاقبة، وهما: مدرسة رأس العين ومدرسة قنسرين. أما في فارس فقد قامت فيها مدرستان، هما: مدرسة نصيبين الثانية التي أعاد النساطرة فتحها بعد أن أغلقت الحكومة البيزنطية مدرستهم في الرها، ومدرسة جنديسابور[١].

والسبب في ازدهار العلوم اليونانية في المنطقة في ذلك الوقت هو قدوم الكثير من علماء اليونان إليها واستقرارهم فيها، وقد استقر المقام ببعضهم في مدينة «الرها» الواقعة في شمال العراق، بعد أن أصبحت تابعة لروما إثر الحملة التي قادها الإمبراطور الروماني «فيروس» وسيطر بموجبها على النصف الغربي من بلاد ما بين النهرين سنة (١٦٢م).

ولما أغلق «زينون» إمبراطور القسطنطينية مدرسة الرها سنة (٤٨٩م) رحل علماؤها إلى نصيبين التي اشتهرت بالفلسفة والطب اليونانيين، وأيضًا عندما أغلق «جوستنيان الأول» مدرسة أثينا سنة (٥٢٨م)، اتجه علماؤها شرقًا يبحثون عن مأوى في أحضان دولة الفرس، واستقر بهم المقام في جنديسابور، وأكرم «كسرى أنوشروان» وفادتهم إليه، وأقام فيها معهدًا للدراسات الفلسفية والطبية[٢]. وظل معهدهم قائمًا في ظل الإسلام، حتى إن الخليفة أبا جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨هـ) عندما مرض أحضروا له «جرجيس بن جبرائيل» رئيس

---

(١) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ٢/ ١٩١، وعمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٩٧٢م، ص: ١٥٢ ـ ١٥٦.

(٢) انظر: ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص: ٦٥.

www.christianlib.com

أطباء جنديسابور واشتهر بعد ذلك «آل بختيشوع» في بلاط الخلافة ببغداد[١].

واحتفظت هذه المدارس بقدر من التراث اليوناني، فقد أخذ صابئة حران كثيرًا من آراء اليونان فقد كان لنظريات أفلاطون وأرسطو أثر كبير فيهم، فهم يقولون بمقالته بخلود النفس وأنها جوهر ليست بجسم ولا يلحقها لواحق الجسم[٢]، ويقولون بمقالته أيضًا في أن السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية، ولعل أثر أرسطو أكثر وضوحًا فيهم، فقولهم في الهيولى والصورة والزمان والمكان والحركة، هو قول أرسطو كما جاء في كتاب الطبيعة، وقولهم: إن السماء ذات طبيعة خاصة لا تفسد، هو قول أرسطو في كتاب السماء، وقولهم بالطبائع الأربع وفسادها هو قول أرسطو في الكون والفساد، كذلك قالوا بمقالة أرسطو بأن الله لا تلحقه صفة، وبالكثير من آرائه في كتبه المختلفة[٣].

ولم يكن المجتمع الإسلامي على جهل تام بما تحتضنه هذه المدارس من العلم اليوناني؛ لأن بعض تراث المدارس السابقة تسرب إلى العالم الإسلامي عن طريق السماع والرواية، أو عن طريق الملخصات السريانية[٤]. وعندما جاء الإسلام وفتح المسلمون فارس والعراق والشام ومصر في القرن الأول الهجري،

---

(١) انظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص: ٥٦. وغوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص: ٧١. ود. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق ط٢، ٢٠٠٠م، ص: ٣١.

(٢) ينسب ابن النديم هذا القول لأرسطو، ويقول: «وقولهم في النفس: إنها دراكة لا تبيد، وإنها جوهر ليست بجسم ولا يلحقها لواحق الجسم، كما قال [أرسطو] في كتاب النفس». والصواب أن هذا مذهب أفلاطون. انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٤٤٤.

(٣) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٤٤٢ ـ ٤٤٤.

(٤) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ٢/ ٢٦. د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١/ ٩٤.

www.christianlib.com

ازداد احتكاكهم بما في هذه البلاد من الحضارة والعلم اليونانيين، فقد كانت هذه البلاد مهدًا للحضارات القديمة، وكانت ملتقى ثقافات شتى، هندية وفارسية ويونانية[١].

ومنذ وقت طويل أشار الباحثون إلى دور مدرسة جنديسابور ـ المختلطة بآثار غنوصية ويونانية ـ في الحركة العلمية سواء قبل الفتح الإسلامي أو بعده، كما أكدوا على دور هذه المدرسة ومدرسة حران خاصة في انتقال الفكر اليوناني إلى المسلمين مشبعًا بروح الزرادشتية[٢]. والمذاهب الفارسية بالإضافة إلى الروح الهلينية[٣].

وقد كانت الفلسفة اليونانية أيضًا تُدَرَّس في مدارس الكنائس المسيحية في البلاد التي فتحها المسلمون[٤]، وقد سادت الكنيسة «اليعقوبية»[٥] إلى جانب

---

(١) انظر: د. أبو ريدة، النظام وآراؤه، ص: ١١.

(٢) الزرادشتية: ديانة أسّسها زرادشت الذي ولد في أذربيجان سنة (٦٦٠ق. م) وتعلّم على يد الحكيم أوزين كوروس، وترى هذه الديانة العالم صراعاً مستمراً بين القوى الكونية المستقلة التي مثل بعضها الخير وهو الإله «أهورامردا»، وبعضها الآخر الشر وهو «أهريمان»، و«الأبستاق» هو الكتاب المقدس لهذا الدين. وقد نظر العديد من الباحثين إلى هذا الدين على أنه من الأديان التوحيدية، ونظروا إلى زرادشت على أنه نبي ومنهم الشهرستاني وغيره. انظر: ممدوح الزوبي، هل كان زرادشت نبياً، المكتبة الثقافية، بيروت، ص: ٢١، ٢٦. حامد عبد القادر، قادة الفكر في الشرق والغرب، زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين، حياته وفلسفته، ص: ٨٠. والشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٢٣٧.

(٣) Walzer, Greek into Arabic, p. ٣ ـ ١١.

(٤) انظر: ديلاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ص: ٤٧.

(٥) اليعاقبة ـ أو أصحاب الطبيعة الواحدة ـ: قالوا بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده؛ بل هو هو، وهو ما يعبر عنه بالأقنوم المتجسد. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٢٢٥. وجورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص: ٤٠.

www.christianlib.com

الكنيسة «الملكانيـة»[١] في سوريـة، وسادت الكنيسة «النسطورية» فـي فارس، ونهض **النصارى السريان** بحمل العلوم والمعارف اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية إلى مدارس الرها ونصيبين وحران، وكان لهم دور في ترجمة معارف اليونان وعلومهم إلى اللغة السريانية قبل ظهور الإسلام، ثم قاموا بترجمتها إلى العربية بعد ذلك[٢].

وقام اليعاقبة السريان بإدخال الأفلاطونية المحدثة إلى العالم الإسلامي، في حين نقل النساطرة علوم الطب للمسلمين[٣]، وكان لرجال الكنائس من النساطرة جهود في دراسة علوم اليونان والتوفيق بين الثقافة اليونانية والدين المسيحي، كما كانت اللغة اليونانية تدرس في الكنائس والأديرة إلى جانب اللغة السريانية[٤].

هذا وإن الفلسفة التي اصطنعتها الكنيسة المسيحية هي الفلسفة التي كانت شائعة في العالم اليوناني خلال القرون الأولى من المسيحية، وهي فلسفة التوفيق التي التي تزعم أنها مستقاة من أفلاطون وأرسطو. ومثل هذه الفلسفة هي التي وجهت الخصومات التي أثيرت في محيط الكنيسة، وكانت المسائل المختلف عليها من وحي الفلسفة، كما كانت النتائج التي وصلوا إليها من أثر

---

(١) الملكانية: هم أتباع ملكا الذي ظهر بأرض الروم، وقد صرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم وذلك كالموصوف والصفة، وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث. انظر: الملل والنحل للشهرستانى، ١/ ٢٢٢.

(٢) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ١٩ ـ ٢١.

(٣) انظر: أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص: ٩٢.

(٤) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٢١. وماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص: ٥٣.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

المعالجة الفلسفية، ولعل أبرز نقطة هي التوخي المطلق لمنطق أرسطو واتخاذه وسيلة للبحث[١].

وقد كان شمال العراق مركزًا للديصانية[٢]، فقد ذهب بعض الديصانيين إلى أثينا وأتوا بفلسفتها إلى الشرق[٣]. وقد تسربت بعض أفكار الديصانية الثنوية إلى المسلمين من خلال المناظرات الشفهية كتلك التي عرفت عن هشام بن الحكم، وعن النَّظَّام شيخ المعتزلة، فأخذوا من الديصانية أثناء هجومهم عليها[٤].

وعن طريق الحوار والجدل الذي نشأ بين علماء المسلمين وبين المخالفين على اختلاف نحلهم من ثنوية ودهرية ومسيحيين وغيرهم، كان يتحتم على المسلمين حتى يقوموا بواجب الدعوة على أتم وجه أن يدرسوا مذاهب المخالفين دراسة دقيقة، ويتعرفوا على محاور ثقافتهم، مما أوجب عليهم الاطلاع على علوم اليونان أيضًا؛ لأن أصحاب الملل الذين توجه المسلمون للرد عليهم، كان لهم إلمام بعلوم اليونان، وهذا ما أضاف عنصرًا جديدًا إلى

(١) انظر: ديلاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ص: ٦٠ - ٦١.

(٢) قال الشهرستاني: «الديصانية: أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين: نوراً وظلاماً، فالنور: يفعل الخير قصدًا واختيارًا، والظلام: يفعل الشر طبعًا واضطرارًا». ثم شرع في تفصيل معتقداتهم، وذكر أن ديصان أقدم من ماني وأن ماني أخذ منه مذهبه. انظر: الملل والنحل، ١/ ٢٥٠.

(٣) انظر: الدكتور على سامي النشار، مقدمته لمحاورة فيدون، ص: ٣٣٨.

(٤) انظر: أوتو بريتزل: مذهب الجوهر الفرد عن المتكلمين الأولين في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦م، ص: ١٤٤. ود. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ١٩٤.

www.christianlib.com

ثقافة المسلمين(١).

إذن فالوصف الدقيق للفلسفة التي بدأت تتسلل للعالم الإسلامي في تلك الحقبة هي ثقافة العالم الهلّيني، فقد كانت هذه الفلسفة ممزوجة بالتعاليم المسيحية والفارسية واليهودية وغيرها. وقد تركت المذاهب الدينية والوثنية أثرها بشكل واضح على الفلسفة اليونانية، وظل هذا التأثير في ازدياد لفترة طويلة حصل في أثنائها كثير من التلفيق، وانتشرت الفلسفة اليونانية على هذا النحو المعدل في المشرق الأدنى(٢).

هذا ولم يكن هذا الطريق الأوحد الذي اطلع المسلمون من خلاله على الفلسفة اليونانية، فقد رغب المسلمون بالاطلاع على المزيد من علوم الأوائل، وكان السبيل إلى ذلك هو الترجمة، وهذا ما سنتطرق له في الفقرة التالية.

*** المحور الثاني ـ حركة الترجمة:**

تمثل حركة الترجمة حاجة من الحاجات الأصيلة للبشرية، لنقل الخبرة والمعرفة من حضارة إلى أخرى، وتعد حركة الترجمة التي تمت في القرون الأولى للإسلام واحدة من كبريات حركات الترجمة في التاريخ، وبفضلها تم حفظ تراث الأمم السابقة على الإسلام، وكان لها تأثيرها على الفكر الإسلامي،

al-maktabeh مكتبة المهتدين

(١) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، النظام وآراؤه، ص: ١١.
وللاطلاع على نماذج من حوار هشام بن الحكم مع الديصانيين، انظر: الشيخ الصدوق أبا جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، كتاب التوحيد، طباعة قم المقدّسة، ص: ١٢٢ ـ ١٢٣، ١٣٣. وأما النظام فيمكن أن نقف على نماذج من ذلك في كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، للخياط، انظر ص: ٦٢ وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٦١ ـ ٦٢.

www.christianlib.com

والفلسفي منه بوجه خاص[١].

وقد شهدت الحركة العلمية في عهد الدولة الأموية (٤٠ ـ ١٣٢هـ) تقدمًا ونضجًا في العديد من المجالات الدينية والأدبية والتاريخية، وكانت حركة الترجمة هذه مواكبة للحركة العلمية العامة، ويمكن القول بأن النهضة في مجال العلوم الإسلامية دفعت المسلمين للتطلع إلى معرفة تراث الأمم الأخرى في مختلف المجالات، وهيأت الأجواء لاستقباله والتفاعل معه[٢].

ويقف وراء حركة الترجمة دوافع متعددة، منها العلمية المعرفية، ومنها العقدية الدينية، وقد اعتمدت حركة الكلام في دفاعها عن الإسلام على المنطق والفلسفة، وكان لابد لها أن تصطبغ بشيء من الفلسفة، نظرًا لتعاصرها مع حركة الترجمة، ولأنها كانت منتشرة في البقاع الجديدة التي دخلها الإسلام، فكان لابد للمتكلمين من الإقبال على دراستها ليتمكنوا من الدفاع عن الدين الإسلامي ونشره[٣].

وأوّل ما يطالعنا في هذا المجال ما قام به الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت: ٩٠هـ) من استقدامه لجماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كانوا على دراية باللغة العربية، وأمره إياهم بنقل كتب الصنعة «الكيمياء» من اللسان اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي، كما تُرجمت له كتب في الطب والفلك أيضًا[٤].

---

(١) انظر: أستاذنا د. عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة في الإسلام، دار الثقافة، ص: ٤ ـ ٥.

(٢) انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م، ص: ٢٢٢ وما بعدها.

(٣) انظر: ألبير نادر: فلسفة المعتزلة، دار الثقافة، الإسكندرية، ١/ ٤٤، ٥٥.

(٤) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٣٣٨، ٤٩٧. وحاجي خليفة، كشف الظنون، إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ١/ ٦٨١.

www.christianlib.com

وبحسب ما تذكره المصادر، فإن معظم الكتب المترجمة في هذه الفترة، لا تتصل بشكل مباشر بعلوم الفلسفة، غير أن ذلك لا يعني أن هذه المترجمات قد خلت من كل أثر للفلسفة بمعناها العام، فقد اصطبغت العلوم قديمًا بصبغة الفلسفة، وخضعت لهيمنتها، حيث كانت الوعاء الذي يضم جميع العلوم نظرية وعملية، فهي أم العلوم وصناعة الصناعات وحكمة الحكم(١).

وبالإضافة إلى ذلك فقد تمت ترجمة شيء من رسائل أرسطو إلى الإسكندر الأكبر. (ت: ٣٢٣ق. م)، وكان ذلك في أواخر الدولة الأموية على يد جَبَلَة بن سالم كاتب هشام بن عبد الملك (ت: ١٢٥هـ)(٢).

أما في عهد الدولة العباسية، فقد بدأ الاهتمام بالترجمة في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور (ت: ١٥٨هـ)، ويذكر عنه أنه أول من عُني بالعلوم من بني العباس، وهناك العديد من الإشارات في كتب التاريخ عن رعايته للترجمة، ويروى أنه بعث إلى ملك الروم أن يبعث له بكتب التعاليم، فبعث له بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيات، كما يروى أنه كلف طبيبه «جرجيس بن جبرائيل» الذي استقدمه من جنديسابور بترجمة عدد من الأعمال اليونانية(٣).

وقد أنشأ هارون الرشيد (ت: ١٩٣هـ): بعد ذلك بيت الحكمة؛ ليكون

---

(١) انظر: أستاذنا د. عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة، ص: ٥٧ ـ ٥٨. ود. البهي، الجانب الإلهي، ص: ٢٥٣.

(٢) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ١٧١.

(٣) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص: ١٥٣ ـ ١٥٤. وابن أبي أصيبعة، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ١٨٣. وديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص: ٧١. وحاجي خليفة، كشف الظنون، ١/ ٣٤، ٦٧٩.

www.christianlib.com

بمثابة أكاديمية علمية للعلماء والمترجمين.

وأهم المترجمين في هذه المرحلة عبدالله **ابن المقفع** (ت: ١٤٢هـ)، وقد ترجم ابن المقفع كتب أرسطو المنطقية: «المقولات، والعبارة، والقياس»، كما ترجم كتاب المدخل إلى كتب المنطق المعروف «بإيساغوجي» لفرفوريوس الصوري[١]، إضافة إلى بعض الكتب الفارسية مثل: كتاب «سير الملوك» و«التاج» و«الأدب الصغير» و«الأدب الكبير» إضافة إلى الكتاب المعروف «كليلة ودمنة»[٢].

ثم بلغت حركة الترجمة أوجها في عهد الخليفة المأمون، فقد أولى بيت الحكمة عناية كبيرة ووسع من نشاطه، وراسل ملوك الروم، وسألهم ما لديهم من كتب الفلاسفة، وانتدب لجلبها جماعة من ذوي الخبرة كالحجاج بن مطر وابن البطريق، فأحضروا الكثير منها، ثم كلفهم بترجمتها وضاعف لهم العطاء على ذلك[٣].

وتمت ترجمة الكثير من المؤلفات خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، وقد أولى أسلافنا التراث اليوناني عناية خاصة، إلى درجة يمكن أن يقال معها: إنهم نقلوا أمهات هذا الإنتاج وشروحه، ولم يغادروا شيئًا ذا قيمة كبيرة منه، وقد

---

(١) فرفوريوس (٢٣٢ ـ ٣٠٥م): فيلسوف يوناني كان تلميذًا لأفلوطين، سافر كثيرًا واستقر في روما، ترك الكثير من المؤلفات التي اشتملت على موضوعات مختلفة، ميتافيزيقية وأخلاقية، وكتابات كثيرة ضد المسيحة، وشروح متعددة على أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وثاوفراسطس، وأهم شروحه كتاب إيساغوجي على مقولات أرسطو. انظر: قزوني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ٢/ ١٦٧ ـ ١٦٨م.

(٢) انظر: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٣) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون ١/ ٦٨١.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

حصَّلوا من المؤلفات خلال هذه الفترة ما لم يصل للغرب إلا بعد أربعمائة عام فأكثر[١].

فبالنسبة **«لأفلاطون»** فقد تمت ترجمة أربعة من محاوراته على الأقل، وهي: «النواميس» و«السفسطائي» و«طيماوس» و«السياسة»، وربما أيضًا «فيدون» و«فدرس» و«أقريطون»[٢]. أما **«أرسطو»** فجميع مؤلفاته في المنطق والطبيعة والإلهيات والأخلاق التي وصلت لنا في نصها اليوناني قد تمت ترجمتها إلى العربية، إما ترجمة واحدة أو أكثر من ترجمة، إلا كتاب «السياسة» فإنه لم يترجم، كما تمت ترجمة عدد كبير من الشروح اليونانية على أرسطو، وقد استعان بها الفلاسفة المسلمون في فهمهم لأصل أرسطو وأشاروا إلى هذه الشروح في مرات كثيرة في مؤلفاتهم[٣].

أما **«الأفلاطونيون المحدثون»**، فقد كان نصيبهم وافرًا، فقد ترجم إلى العربية مقدار كبير من «تاسوعات أفلوطين» تحت عنوان «أثولوجيا أرسطاطاليس»، كما تمت ترجمة كتاب «الخير المحض» و«في قدم العالم» **«لبرقلس»**، كما ترجم

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية ١٩٨٠م، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، ندوات ومناظرات (٧) مطبعة النجاح الجديدة ص: ٢٣. وسانتلانا، المذاهب اليونانية ص ١٥٩.

(٢) انظر: د. بدوي، تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني: ٢١، ود. البهي، الجانب الإلهي: ٢٤١ ـ ٢٤٣.

(٣) انظر: ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص: ٩٠ ـ ٩١، ود. عبد الرحمن بدوي، تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني، ص: ١٩، ود. البهي: الجانب الإلهي، ص: ٢٤١ ـ ٢٤٦.

www.christianlib.com

شيء من «شرح برقلس لمحاورة فيدون». وأثر أفلوطين لا يقل عن أثر أرسطو؛ بل يزيد عليه في تشعبه؛ إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذًا من المذهب الأرسطي المنطقي الجاف[١].

كما تم ترجمة العديد من رسائل «أفلوطين» و«فورفوريوس»، و«برقلس» و«يحيى النحوي». . . وغيره[٢]. وعرف العرب «جالينوس»، ويرجع الفضل إليه في نشر نظريات الرواقيين[٣]، كما عرفوا كتاب «الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة» لفلوطرخس[٤]، وهو يحتوي موجزًا لآراء فلاسفة اليونان في الطبيعيات[٥].

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، ط٣، ١٩٧٧ص ٢.

(٢) انظر: د. بدوي، تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني: ٢٣. ود. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(٣) انظر: د. إبراهيم مدكور، المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، ص: ٦٩٥ ـ ٦٩٦.
Ibn Warraq: Why I Am Not a Muslim, p. ٢٦٢.

(٤) فلوطرخس بن أوطوبلس (حوالي: ٤٦ ـ ١٢٠م)، فيلسوف ومؤرخ يوناني، ومن كتّاب التراجم، ولد في فيرونية، وتعلم في أثينا، ترك مؤلفات عديدة، أهمها: «الأخلاقيات» و«الحيوات المزدوجة» و«مناقضات الرواقيين» و«الرد على الرواقيين»، وينسب إليه كتاب «الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة». انظر: الدراسة التي قدمها بها د. عبد الرحمن بدوي الآراء الطبيعية التي ترضى عتها الفلاسفة ضمن مجموع في النفس، ص: ٢٤ ـ ٢٥. والقفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ١٧٠.

(٥) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٤١٠. وانظر الدراسة التي قدمها بها الدكتور عبد الرحمن بدوي للكتاب المذكور، ضمن مجموع: «في النفس»، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ص: ٢٦ ـ ٢٧.

www.christianlib.com

وجملة القول أن الثقافة اليونانية التي اتصل بها المسلمون التقت فيها عناصر فكرية مختلفة، من أفلاطونية، وأرسطية، ورواقية، وأبيقورية، وأفلاطونية محدثة، إضافة إلى فلسفة اليونانيين السابقين على سقراط الذين وردت فلسفتهم في ثنايا كتب أرسطو وأفلاطون، وقد وصلت هذه الفلسفة اليونانية للمسلمين عن طريق الترجمة والمحاورات الشفهية[1].

أما الأشخاص الذين نهضت حركة الترجمة على أيديهم فلا يمكننا أن نأتي على ذكر جميعهم لكثرتهم، ولكن يمكننا أن نشير إلى من كانت له عناية خاصة بكتب الفلسفة، ومنهم:

ـ **سلاّم الأبرش (ت أوائل ق٣هـ)**: وهو من أوائل المترجمين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، ترجم كتاب الطبيعة أو **«السماع الطبيعي»** لأرسطو، **وتعد ترجمته هذه أقدم ترجمة لهذا الكتاب**[2].

ـ **يوحنا البطريق (٢٠٠هـ)**: ويُعرف بالترجمان، كان مولى للمأمون وعينه أمينًا على ترجمة الكتب الحكمية، نقل كثيرًا من كتب الطب، وبالرغم من ذلك **كانت الفلسفة أظهر عليه من الطب**[3].

ـ **عبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي (ت: ٢٢٠هـ)**: نقل بعض كتب

(١) انظر: سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ص: ١٢٠ ـ ١٢١. ود. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ٢/ ٧٧ ـ ٧٨، وأيضًا له: المصادر الإغريقية، ص: ٦٩٥.

(٢) انظر: ابن النديم الفهرست، ص: ٣٤٠. ومقدمة د. بدوي، لكتاب الطبيعة لأرسطو، ص: ٢.

(٣) انظر: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ٢٤٨.

www.christianlib.com

الطبيعيات لأرسطو[١]، وأهم مترجماته كتاب **الربوبية المنحول المسمى أثولوجيا**[٢].

ـ **حنين بن إسحاق العبادي (ت: ٢٦٤هـ)**: من نصارى الحيرة، طاف البلاد فأتقن الفارسية واليونانية بالإضافة إلى العربية والسريانية، وعاد بالكتب الهامة فعكف على ترجمة كثير منها بعد ذلك، وتولى رئاسة بيت الحكمة أثناء خلافة المأمون أيضًا. وأهم مترجماته **المقولات والسماع الطبيعي والحروف لأرسطو، والنواميس والسياسة لأفلاطون**، والعديد من كتب أبقراط وجالينوس الطبية[٣].

ـ **قسطا بن لوقا (ت حوالي ٢٣٩هـ)**: وهو يوناني الأصل ولكنه ولد ونشأ في بعلبك، نبغ سنة ٢٢٠هـ، وكان جيد النقل يجيد اليونانية والسريانية والعربية، وقد أصلح نقولاً كثيرة. من أهم الكتب التي نقلها في وقت مبكر وكان لها أثر على المتكلمين كتاب **«الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة»، وهو يحتوي على آراء الفلاسفة في الطبيعيات**[٤].

ـ **ثابت بن قرة الحرّاني الصابئي (ت ٢٨٨هـ)**: ولد في حران ثم انتقل فيما بعد إلى بغداد، وكان يجيد السريانية واليونانية والعربية، وحظي بمكانة مرموقة لدى المعتضد، اشتهر بالطب والرياضيات والفلك والهندسة والفلسفة، وكان

---

(١) انظر: القفطي، أخبار الحكماء، ص: ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) انظر: إدوارد فنديك، اكتفاء القنوع، دار صادر بيروت، ١٩٨٦ص: ٢٠٧.

(٣) انظر: د. محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ٩٨ ـ ١٠٠.
W. Montgomery Watt, Muslim Intellectual, P. ٢٦.

(٤) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٤١٠. والقفطي، أخبار الحكماء، ص ١٧٣، ود. أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ١٠١. وانظر دراسة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب الآراء الطبيعية ص: ٢٦ ـ ٢٧.

www.christianlib.com

جيد النقل إلى العربية وجيد العبارة، وكان قوي المعرفة باللغة السريانية وغيرها **وقد ترجم بعض الكتب الفلسفية لجالينوس**(١).

- **إسحاق بن حنين (ت ٢٩٨هـ)**: يقال: إنه جارى أباه في مجال الترجمة وزاد عليه بإتقان اللغة العربية، واشتغل إسحاق بالفلسفة والطب. ومن أهم مترجماته: **كتاب العبارة والخطابة والنفس والأخلاق، وما بعد الطبيعة لأرسطو، ومحاورتا طيماوس والسوفسطائي لأفلاطون**، وبعض كتب الرياضيات والنجوم. ومما يذكر أن ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) كان يعتمد في شرحه لأرسطو على ترجمات إسحاق بن حنين، وقد عُرفت ترجماته بالدستور لكونها أوثق المراجع وأدقها(٢).

- **متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ)**: منطقي نصراني نشأ في إسكول مرماري، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره، **نقل شرح ثماثطيوس على السماء والعالم لأرسطو، كما نقل كتاب الكون والفساد بتفسير الإسكندر، وفسر أيضًا الكتب الأربعة في المنطق**(٣).

---

(١) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص: ٢٩٥. وابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، ١/ ٣١٣ ـ ٣١٥. وإدوارد فنديك، اكتفاء القنوع، ص: ١٧٨.

(٢) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٤١٥. والقفطي، أخبار الحكماء، ص: ٣١، ٥٧. وأستاذنا الدكتور عبد الفتاح الفاوي، حركة النقل والترجمة ودورها في الحوار مع الآخر، ضمن المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية بعنوان: الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة، ص: ١٨٥.

(٣) انظر: ابن النديم الفهرست، ص: ٣٦٨. ود. جورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص: ٣٠٤.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

- **يحيى بن عدي (ت ٣٦٤هـ)**: من النصارى اليعاقبة، **اشتهر يحيى بالنقل من السريانية إلى العربية**، وكان واسع المعرفة بالعلوم الحكمية، فقد قرأ على متى بن يونس والفارابي، وانتهت إليه رئاسة المنطقيين في زمانه، وله من الكتب **تفسير كتاب طوبيقا لأرسطاطاليس، وشرح على كتاب السماع الطبيعي**، وغير ذلك[١].

- **ابن الخمار (ولد ٣٣١هـ)**: هو أبو الخير الحسن بن سوار، أحد تلاميذ يحيى بن عدي وكان عالمًا بالطب والعلوم الحكمية. **نقل كتبًا كثيرةً من اللغة السريانية إلى العربية، ومنها كتاب الآثار العلوية لأرسطو**[٢].

- **إسحاق بن زرعة (ت ٣٩٨هـ)**: نصراني منطقي، ألف في الفلسفة والطبيعيات، وله من الكتب كتاب «**اختصار كتاب أرسطاطاليس في المعمور من الأرض**»، وكتاب «**أغراض كتب أرسطاطاليس المنطقية**». **نقل من السريانية العديد** من الكتب مثل: **كتاب «الحيوان» لأرسطو، وكتاب «منافع أعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوي»، وكتاب «السوفسطيقا» لأرسطو**[٣].

ومن الجدير بالذكر أن المادة المترجمة لم تكن - في كثير من الأحيان - على درجة عالية من الدقة، وكان لذلك عدة أسباب، من أهمها:

أولاً - أن النقل لم يتم من اليونانية مباشرة، وإنما كان يمرّ بمرحلتين: من اليونانية إلى السريانية، ثم من السريانية إلى العربية، ولم تكن المترجمات إلى السريانية دقيقة، وكانت الترجمات عنها إلى العربية أقل منها دقةً، مما أدّى إلى

---

(١) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٣٦٩. والقفطي، أخبار الحكماء، ص: ٢٣٧.

(٢) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٣٧٠. والقفطي، أخبار الحكماء، ص: ١١٣.

(٣) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٣٦٩.

www.christianlib.com

وجود العديد من الأخطاء العلمية[١]، وقد سجّل بعض العلماء ذلك، فذكر أبو حيان التوحيدي (ت: ٤١٠هـ) أن الترجمة من لغة اليونان إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية أخلّت بالمعاني والحقائق إخلالاً ظاهراً[٢].

ثانياً ـ أن النقلة لم يكونوا ـ في كثير من الأحيان ـ من الفنيين المتخصصين، فقد كان بعض الأطباء يقومون بترجمة كتب الفلسفة، وبعض الفلاسفة يترجمون كتباً طبيّة؛ بل وجد بين المترجمين من لم تكن له غاية علميّة وإنما كانوا يهدفون إلى التكسب المادي وكانت الترجمة مصدراً للثراء[٣]. وقد ذكر الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) أنّ المترجمين لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم[٤].

* * *

المبحث الثالث
من قضايا المنهج بين علم الكلام والفلسفة

لقد حظي العقل بمكانة متميزة لدى الإغريق، فعلاوة على كونه مصدرًا للمعرفة، فهو عند بعضهم المصدر الذي فاضت عنه المخلوقات جميعها، وقد

---

(١) انظر: أستاذنا الدكتور عبد الفتاح الفاوي، حركة النقل والترجمة، ص: ١٨٦. والدكتور عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص: ٢٠٤.

(٢) انظر: أبو حيان التوحيدي، المقابسات، دار الآداب، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٩م ص: ٢١٨.

(٣) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٣٣٩.

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثامنة، ص: ٧٧.

www.christianlib.com

كان العقل غاية بحد ذاته؛ بل مصدر الغايات[١]، وكانت الفلسفة لدى الإغريق تسعى للعلم بطبيعة الموجودات عن طريق النظر العقلي، فالفلسفة عندهم ـ كما مرّ معنا ـ هي العلم بالموجود بما هو موجود.

وقد اتسم علم الكلام منذ نشأته بنزعته العقلية، ولشدة اعتداد المتكلمين بالنظر العقلي، سمي علم الكلام «علم النظر والقياس العقلي»[٢]. وتُعَدُّ هذه النزعة مؤسِّسَة لتقبل المفاهيم الفلسفية والتعامل معها برحابة صدر، ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا: إن النظر في مضامين الشرائع السالفة والفلسفة اليونانية أيضًا، قائم على فكرة إيجاب النظر على المكلف، خاصة لدى أولئك الذين يرون أن مصدر الوجوب هو العقل.

وقد ظهرت هذه الفكرة لدى عدد من المدارس الكلامية، على اختلاف فيما بينهم في مصدر هذا الوجوب، فذهبت المعتزلة والماتريدية إلى القول بوجوب النظر وجوبًا عقليًا[٣]، مع وجود خلاف بينهم، فالمعتزلة أطلقوا للعقل

---

(١) انظر: أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، ص: ٨٣.

(٢) انظر: محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق الدكتور علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ١/ ٢٩.

(٣) انظر: الحاكم الجشمي، تحكيم العقول، كتاب إلكتروني، تحقيق عبد السلام عباس الوجيه، إصدار مؤسسة زيد بن علي الثقافية، القسم الثاني، مسألة في وجوب النظر. والبياضي، إشارات المرام،، تحقيق يوسف عبد الرزّاق مكتبة البابي الحلبي، ط١، ص: ٧٥، والأستاذ محمود سلامة سيد عبد الواحد، قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية، رسالة ماجستير، دار العلوم ١٩٩٩، بإشراف أستاذنا الدكتور محمد الجليند، ص: ١٧٠.

www.christianlib.com

العنان، والماتريدية أعطوه قدره ولكن قيدوه بعدم معرفة كل أمور الشرع ومطلوباته ومنهياته، وقالوا: لابد من شيء آخر ينضم إلى العقل؛ ليثبت الوجوب، وهو إما السمع وإما التمكن من التفكير والتجربة بإمهال الله تعالى بعد اعتدال العقل[١].

أما الأشاعرة فقد رأوا أن الوجوب عقلي وشرعي في آن واحد[٢]، هذا بالإضافة إلى فكرة التحسين والتقبيح العقليين، ومن الطبيعي عند ذلك أن تجد الفلسفة مكاناً لها، بعد أن مال علم الكلام نحو المناهج العقلية في تأسيس معالمه ومعالجة قضاياه.

*** إشكالية العقل والنقل وفكرة الدور:**

تقوم فكرة الدور على أن العقل هو الأصل والأساس الذي يمكننا بالاستناد إليه أن نعلم صحة الشرع، وفكرة الدور فكرة اعتزالية، استعارها المنهج الكلامي من العلوم الفلسفية[٣] لتكون إحدى الدعائم التي تساهم في تشكيل البنية العامة لهذا العلم؛ إذ إن استخدام الأدلة السمعية للاستدلال بها على أصول العقائد ضرب من التناقض، فكيف يُستدل بالفرع ولم يثبت أصله، أو كيف يستدل بالفرع على أصله؟! وموقف المعتزلة من هذه القضية يتسق مع روح

(١) انظر: كمال الدين الأندكاني، صدق الكلام في علم الكلام، رسالة ماجستير إعداد الأستاذ حافظ عاشور، وإشراف أستاذنا الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، كلية دار العلوم، ٢٠٠٤م. قسم التحقيق، ١/ ٢٠٥ـ ٢٠٦.

(٢) انظر: ابن فورك، مقالات الأشعري، تحقيق د. أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م، ص: ٣٠.

(٣) انظر: كثيراً ما ترد صور تطبيقية لفكرة الدور في مؤلفات أرسطو، انظر على سبيل المثال: ما بعد الطبيعة، ضمن تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوينج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٣٨، ١/ ١٣. وشرح ابن رشد، ١/ ١٥.

www.christianlib.com

مذهبهم الذي يعتد بالعقل اعتدادًا مبالغًا فيه، ويقول بالتحسين والتقبيح العقليين... إلى غير ذلك.

ومن الآثار المنهجية لهذه الفكرة تقسيم مسائل علم الكلام إلى ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول ـ هو ما يتعين الدليل العقلي في إثباته: وذلك كالمسائل المتصلة بوجوب النظر وإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وبعض صفاته. وعلى إثبات هذه المسائل تتوقف صحة النبوة وما يترتب عليها من صحة الأدلة السمعية.

القسم الثاني ـ وهو ما يتعين الدليل السمعي في إثباته: كالمسائل المتصلة بالغيبيات، والقضايا التي لا مجال للعقل فيها، كمقدار الثواب والعقاب، وأحوال الجنة والنار، إضافة إلى جملة أحكام التكليف، فهذه المسائل لا يقبل فيها إلا الدليل السمعي وحده.

القسم الثالث ـ وهو ما يشترك في إثباته العقل والسمع: ويشتمل على المسائل التي لا تتوقف عليها صحة النبوة، ويمكن للعقل معرفتها، كمعرفة وجوب الواجبات وإمكان الممكنات، وكمسألة الرؤية وبعض الصفات[1].

وقد ذكر القاضي عبد الجبار أنه لا يجوز الاعتماد على النقل في إثبات مسائل القسم الأول حيث قال: «إن من لا يعرف المتكلم، ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بالحق، لا يصح أن يستدل بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة

(١) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣، ٢/ ٨٨٦ ـ ٨٨٧. والجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، ص: ٣٠١ ـ ٣٠٢. وراجع القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق د. عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، ص: ١ ـ ٥.

www.christianlib.com

كلامه إلا بما قدمناه [أي بدلالة العقل]، لأنه لا يصح أن يعلمه بقوله: أن كلامه حق... فلا بد له أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز»[١].

ونجده يقول في معرض بيانه لترتيب الأدلة: «أولها: دلالة العقل، لأن به يميّز بين الحسن والقبيح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وليس الأمر كذلك؛ لأن الله لم يخاطب إلا أهل العقل؛ ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع»[٢].

وقد جاء في شرح الأصول الخمسة أيضًا أن معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل؛ لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله، وأننا لو استدللنا بشيء منها على الله، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وأن ذلك لا يجوز[٣]. **وفي هذا المعنى يقول الحاكم الجشمي أيضاً**: «إن سائر المعارف مبنية عليه [أي: العقل]؛ لأن معرفة أفعاله، ومعرفة النبوات والشرائع لا يصح إلا بعد معرفته تعالى»[٤].

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، نسخة لبنانية مصورة عن نسخة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٦/ ٣٩٥، وانظر هذه المعاني في متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، ص: ١.

(٢) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وبيان مُباينتهم لسائر المخالفين، ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ١٣٩.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٩٦م، ص: ٨٨.

(٤) انظر: الحاكم الجشمي، تحكيم العقول، القسم الثاني، مسألة في وجوب النظر.

www.christianlib.com

ونجد الجويني يقول: «اعلموا ـ وفقكم الله تعالى ـ أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعًا، وإلى ما يدرك سمعًا ولا يتقدر إدراكه عقلاً؛ وإلى ما يجوز إدراكه سمعًا وعقلاً»[١].

غير أن هذا الموقف لا يتفق مع التوجه الأول للمذهب الأشعري؛ فالأئمة الأوائل من الأشاعرة كانوا يعتدون بالسمع ويجعلونه أصلاً في إثبات أصول العقيدة، ويجعلون العقل مؤكدًا لما تثبته النصوص[٢]. ويمكننا أن نجد تصديقًا لهذا القول من خلال تتبعنا لكلام هؤلاء الأئمة، فإذا بدأنا بالأشعري (ت: ٣٢٤هـ) مؤسس المذهب نجد أن العقل يحظى لديه بمكانة معقولة، وهذا أمر طبيعي، فقد قضى شطرًا من حياته معتزليًا، غير أن أدلته العقلية مأخوذة من النصوص الشرعية، وقد كان في جميع ذلك محافظًا على توازن دقيق أقامه بين العقل والنقل[٣].

وفي هذا المجال ينسب له ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) القول بأنه يمكننا أن

(١) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص: ٣٠١.

(٢) انظر: أستاذنا د. حسن الشافعي، من قضايا المنهج في علم الكلام، ضمن دراسات عربية وإسلامية /١/ سلسلة أبحاث يشرف على إصدارها د. حامد طاهر، مكتبة الزهراء، ص: ٣٨ ـ ٣٩.

(٣) انظر: الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، الطبعة الثانية، حيدر آباد ١٣٤٤هـ، مواضع متعددة، انظر على سبيل المثال، ص: ٨٩ ـ ٩١، ٩٥ وانظر: اللمع، تحقيق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، والاستدلال العقلي هو الغالب على هذا الكتاب، انظر على سبيل المثال: ص: ٢٢ ـ ٢٤.

وانظر له أيضًا كتاب، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، الطبعة الثانية، دار الكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م، والاستدلال النقلي هو الغالب على هذا الكتاب، غير أنه من الممكن أن نجد العديد من المواضع يظهر فيها الاستدلال العقلي بوضوح، انظر: ص ١٦١ ـ ١٦٣، وذلك في كلامه عن صفة الإرادة، وانظر: ابن فورك، مقالات الأشعري، ص: ٢٩ ـ ٣١.

www.christianlib.com

نتوصل إلى معرفة أحكام الموجودات بالحدوث والقدم، والأوصاف التي تتبعها وتجري مجراها وتُبْنَى عليها، بواسطة الاستدلال العقلي، إلا أننا لا نستطيع من جهته أن نتوصل إلى معرفة أحكام الأفعال في الحسن والقبح والوجوب والندب، على التعيين والتفصيل(١).

وقد نسج أتباع الأشعري على منواله، فهذا الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) يرفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور المعتزلية، ويرد على من زعم تعذر إثبات وحدانية الله من غير جهة العقل؛ لأن القرآن كلام الله تعالى، ولا يصح العلم بالكلام قبل العلم بالمتكلم، بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن وأنه لا يقدر على مثله إلا الله تعالى، ثبت صدق الرسول، وعندئذ يكون كل ما تضمنه القرآن صدقًا واجب الاتباع(٢). وهذا السمناني(٣) يعدد الأدلة التي يمكن الاعتداد بها في علم الكلام ومنها الاستدلال العقلي، ويذكر أن العمدة في اعتماد هذه الأدلة والاعتداد بها هو الشرع، ونراه يشفع كلاً منها بما دلّ عليه وأوجبه من جهة الشرع(٤).

غير أن هذا التوازن الذي أقامه الرعيل الأول من الأشاعرة بين العقل والنقل، بدأ يختل على يد المتأخرين من أنصار المذهب، ابتداءً من الجويني (ت: ٤٧٨هـ)،

---

(١) انظر: ابن فورك، مقالات الأشعري، ص: ٣٠.

(٢) انظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٧م. ص: ١٧.

(٣) السمناني (٣٦١ ـ ٤٤٤هـ): هو أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني، قاضي الموصل، كان يعتقد مذهب الأشعري، وتذكر المصادر أنه لازم أبا بكر الباقلاني حتى برع في علم الكلام وصار من أعيان المذهب. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٦٥١.

(٤) انظر: أبو جعفر السمناني، كتاب البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، مخطوط، مكتبة الأسد، دمشق، رقم ٥٧٧ العثمانية ق ١٠ ـ ١١.

www.christianlib.com

فبعد أن كانت مسائل هذا العلم منبثقة عن النص عاملة على خدمته حُوِّلت هذه النصوص في كثير من الأحيان إلى شواهد بدلاً من أن تكون مصادر استنباط، وقد بلغ هذا الأمر أوجه على يد الرازي حين أعلن أن التمسك بدلالة النقل متوقف على مقدمات عشر يجب توفرها في الدليل النقلي حتى يفيد اليقين[١].

وكان من نتائج ذلك أنه إذا تعارض الدليل العقلي مع الدليل السمعي في بعض القضايا، ولم نتمكن من الجمع بين الدليلين، فإنه يصار إلى تأويل الدليل السمعي؛ إذ صحة النقل ـ عند القائلين بهذا الرأي ـ لم تثبت لدينا إلا من خلال الأدلة العقلية، والحكم برد العقل لصالح النقل، يؤدي إلى أن صحة النقل متفرعة عما يجوز فساده وبطلانه، ولا يكون الدليل النقلي مقطوعًا بصحته من حيث الأساس، لهذا لا يمكننا ترجيحه على ما هو أصل في ثبوته؛ لأن ذلك هدم للنقل والعقل معًا، ويتعين في هذه الحالة اللجوء إلى التأويل[٢].

وإذن فقد انتهى الأمر إلى الاستدلال بالعقل على أمهات مسائل علم الكلام، والاستدلال السمعي على بعض مسائل الأوامر والأخبار ومسائل المعاد، كما انتهى إلى حد الاستدلال بالنص والحد من قيمته في القضايا التي يشترك في إثباتها العقل

---

(١) هذه الشروط هي: معرفة معاني المفردات، ومعرفة صحة النحو، وعدم الاشتراك، ونفي الحذف والإضمار، ونفي التقديم والتأخير، ونفي المجاز، ونفي التخصيص، وعدم النسخ، ونفي المعارض النقلي، ونفي المعارض العقلي. انظر: الرازي، المحصل، ص: ١٤٣، والمحصول في أصول الفقه، ١/ ٤٠٤ ـ ٤٠٦. وقد ذكر الشيخ تقي الدين النجراني المعتزلي: أنه يشترط لذلك ثلاثة عشر شرطًا. انظر: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق الدكتور السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٩م، ص: ٤١٨.

(٢) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: ٣٠٢.

www.christianlib.com

والسمع، ولمجرد احتمال قيام معارض عقلي أو توهم ذلك ينتهي الأمر بتأويله، في حين أن من مبادئ المنهج السلفي تقديم الشرع على العقل، ومتابعة آثار الصحابة والتابعين، ورفض التأويل الكلامي[١].

والواقع أن فكرة الدور تهويل لا طائل وراءه، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر في المعجزة، فإذا ثبتت عنده تقبّل كل ما جاء به النبي، على أن القرآن الكريم لم يقدم للناس العقائد مجردة عن الدليل، أو أوجب اعتناقها بسلطة النص فحسب، وإنما أوردها دائمًا مشفوعة ببراهينها العقلية التي لا يمكن أن يقلِّل من قيمتها ورودها في هذا النص الإلهي[٢].

وعلى كل حال يمكننا القول بأن فكرة الدور وفكرة احتمال قيام معارض عقلي، حدّت من سلطة النص في الاستدلال على كثير من الأمور المتصلة بإثبات العقائد، وفسحت الطريق للدليل العقلي ممثلاً في بعض جوانبه بالفلسفة الوافدة، كما فسحت الطريق لنفوذ الأساليب اليونانية إلى علم الكلام، وعملت على تقريب الحقائق التي جاء بها الوحي من الحقائق الفلسفية[٣].

والواقع أننا نجد العديد من صور الاستدلال العقلي في البنية الفكرية للعقلية الإسلامية، ويمكننا القول بأنها ابنة شرعية لها، ويمكننا أن نطالع بعضها في القرآن الكريم، وقد سبق القول بأن القرآن الكريم يعرض قضاياه دائمًا مشفوعة ببراهينها العقلية.

---

(١) انظر: أستاذنا الدكتور مصطفى محمد حلمي، قواعد المنهج السلفي، دار الأنصار، ص: ٣٦ ـ ٣٨.

(٢) انظر: أستاذنا الدكتور حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، ١٩٩٨، ص: ١٣٧.

(٣) انظر: د. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص: ١.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

ويمكننا استخراج العديد من الصور للاستدلال العقلي من آياته الكريمة، وتخريجها وفق قواعد المنطق أو وفقًا لصور الاستدلال التي وضعها المتكلمون فيما بعد، كقياس الغائب على الشاهد، وبطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وإنتاج المقدمات للنتائج، والسبر والتقسيم والاستقراء والإلزامات، غير أنه يمكن البحث عن جذور لهذه المناهج في المنطق اليوناني، وفي هذا المجال يشير البعض إلى أن بعض صور الاستدلال العقلي هذه موجودة في المنطق الأرسطي ومستفادة منه(١).

فنجد الغزالي يربط بين قياس الشاهد على الغائب وبين قياس التمثيل الأرسطي، ويذكر أن المتكلمين أطلقوا عليه هذا الاسم في حين سماه الفقهاء قياسًا، فيقول: «التمثيل: وهو الذي يسميه الفقهاء قياسًا، ويسميه المتكلمون رد الشاهد إلى الغائب(٢)». كما يمكن النظر إلى القاعدة القائلة بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، على أنها ما هي إلا تطبيق للقاعدة المنطقية القائلة: لا يجوز الكلام في النتيجة إلا بعد إثبات المقدمات، فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة، وإن لم تصح المقدمات فالنتيجة باطلة دون تكلف دليل(٣).

والصواب أن المسلمين وصلوا إلى كثير من صور المنطق الأرسطي بفطرتهم، وأساليبهم الخاصة في عبارات أدق من عبارات منطق أرسطو وأساليبه(٤)،

---

(١) انظر: د. مختار عطا الله، مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور حامد طاهر، دار العلوم ١٩٩٥، ص: ١١٢.

(٢) انظر: حجة الإسلام الغزالي، معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف ١٩٦١م، ص: ١٦٥.

(٣) انظر: ابن حزم، الفصل، ٢/ ١٠٢.

(٤) انظر: د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص: ١١٣.

www.christianlib.com

وكان لهم اطلاع على المنطق فأفادوا منه. وقد صرّح بعض المعتزلة من الناحية النظرية برفضهم للمنطق الأرسطي، فهذا الجاحظ يذكر أن من الأسباب التي دعت المعتزلة إلى لفظ محمد بن الجهم البرمكي من بينهم، ميله لهذا المنطق، فيقول عنه: «إنه رضي بكتاب المنطق بدلاً من القرآن، وبالكون والفساد عوضًا عن الأحكام، وبالعرض والجوهر حكمًا، وبالكمون شرفًا»[١]. وقد وقع الجاحظ في بعض ما أنكره على صاحبه.

كما نجد القاضي قد حمل على الفلسفة اليونانية عموماً، وبين أن كتبها التي وصلت إلينا فيها الكثير من النقص والتحوير، أجراه أصحاب الأغراض والاتجاهات العقائدية المختلفة، وأفرد أرسطو بحملة عنيفة، وخاصة في كتابه «الآثار العلوية» وانتقد نظريته في الكون والكواكب، فنراه يقول في معرض إنكاره على أرسطو: «أما أرسطالس هذا فلا معول على ما يقوله، وإن كان أصحابه قد صدقوا عليه فهو غير كامل العقل... فمن يعده أو يعتد بقوله أو يذكره فيمن يرد عليه، ويتبع عوراته وهو عورة كله من أوله إلى آخره، ولو لم يكن له من الجهل والخروج عن العقل إلا هذا [إشارة إلى آراء أرسطو في الآثار العلوية] لكفاه وأغناه»[٢].

أما من الناحية العملية فإن الأمر يختلف بعض الشيء، فنجد القاضي عبد الجبار قد استخدم بعض قواعد المنطق الصوري، كقاعدة التناقض ذي الوحدات الثمانية، وذلك في رده على أحد البراهمة النافين للنبوة؛ إذ نراه يقول: «إن هذا القول منهم قد دل على أنهم لا يميزون بين ما يخالف وما يناقض، وبين

(١) انظر: الجاحظ، رسالة في الهجاء، ص: ٥٩.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت لبنان، ١/ ٧٨ ـ ٧٩، ومقدمة المحقق، ص: ج.

www.christianlib.com

ما يأتلف ويتفق. . . فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد والعين واحدة والمضاف إليه واحد، فإذا افترقت هذه الوجوه فلا تناقض»[١].

وهذا الشهرستاني يذكر أن شيوخ المعتزلة طالعوا الفلسفة ومناهجها، وخلطوا تلك المناهج بعلومهم، ويذكر مثالاً لذلك تأثر أبي هاشم الجبائي ومدرسته بالمنطق اليوناني في مبحث المعدوم، وذلك أن من مقررات المنطق أن الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع إنما هي صفات وأسماء، لا توصف بالوجود والعدم، وقد أخذ الجبائي ومن حذا حذوه بهذا القول، وكسوه مسألة المعدوم، كما يذكر الشهرستاني[٢].

فقد عُرف ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ) أيضًا بإعجابه بالمنطق ودفاعه عنه بشدة ومحاولة تقريبه للمسلمين؛ وادّعى عموم نفعه في مختلف العلوم الإسلامية؛ من كلام وتفسير وفقه وأصول فقه[٣]، ونراه يقول: «إنّ من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا، بيان تلك الكتب [كتب المنطق] لعظيم فائدتها»[٤].

وقد دفعه إعجابه بهذا الفن وإيمانه بفائدته إلى التأليف فيه فوضع فيه كتابه التقريب لحدود الكلام الذي طبع باسم: «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» ولم يدع لنفسه؛ بل صرّح أنّ مؤلفه هذا من

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٥/ ١١٠. وانظر أستاذنا د. حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص: ١٦٨.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحقيق الفرد جيوم، ص: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٣) انظر: ابن حزم، الفصل، ٢/ ٧٧.

(٤) انظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى ١٩٥٩، ص: ٦.

www.christianlib.com

المؤلفات التي تتناول شرح المستغلق[١].

أما الأشاعرة فقد توجهوا في بادئ أمرهم إلى نقد المنطق اليوناني، فألف الأشعري في نقضه[٢]، وكذلك فعل الباقلاني فألف كتاب «الدقائق» لهذا الغرض، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان[٣]، ولكننا لا نستطيع إغفال ما كان للمنطق في صورته التي آل إليها عند ابن سينا من أثر في فكر المتكلمين من الأشاعرة، كالغزالي والشهرستاني وفخر الدين الرازي ومن تلاهم، فكثير من البراهين والأقيسة والاستدلالات المنطقية استخدمها هؤلاء المتكلمون في تقرير مذهبهم، ونقد مذهب المخالفين لهم[٤].

ويمثل الغزالي مرحلة مهمة من مراحل التأثير المنطقي في علم الكلام ومناهجه الاستدلالية، على المستويين النظري والتطبيقي؛ فقد أسس لدخوله إلى بنية الثقافة الإسلامية، واستطاع بفضل مكانته وانتسابه إلى فرقة لها ثقلها في العالم الإسلامي، أن يؤثر تأثيرًا كبيرًا فيمن تلاه من المتكلمين في هذا المجال، فقد أدخل الغزالي مقدمة من المنطق في أول كتابه «المستصفى»، وذكر أنه لا يوثق بعلم مَنْ لا يعرف هذا المنطق[٥].

كما صنف عدة كتب في هذا الفن، وهي: «معيار العلم» و«محك النظر»

(١) انظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص: ١٠.

(٢) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص: ١٣٥.

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، ص: ٣٣٤.

(٤) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: ٤٦٥.

(٥) انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ص: ١٠.

www.christianlib.com

و«القسطاس المستقيم»، عرض فيها قواعد المنطق، واستخدم موازينه، وحاول أن يمثل للأقيسة المنطقية بآيات من القرآن الكريم ومسائل تتصل بعلم الكلام وغيره من العلوم الإسلامية، وقد كان المتكلمون قبله متحفظين في موقفهم من المنطق[١]، وقد سجل ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ذلك[٢].

ولعل رغبة المتكلمين في تقوية مناهجهم الاستدلالية، دفعتهم للاطلاع على مباحث المنطق، هذا بالإضافة إلى تصديهم للرد على الفلاسفة وأشياعهم ممن يستخدمونه، فقد رغب المتكلمون في اقتفاء آثار الفلاسفة؛ لمناظرتهم بلغتهم، والبرهنة على أنهم لم يتمكنوا من توظيف منطقهم في علومهم وخاصة الإلهية منها، فتقام الحجة عليهم من منطقهم، وقد صرح الغزالي بذلك[٣]. ويمكن رصد عدة صور لتأثر علم الكلام بالمنطق لعل أهمها:

أولاً: الأثر الواضح الذي خلفه الاطلاع على المنطق اليوناني ظهور مسلك جديد عمد إليه الأصوليون والمتكلمون، من وضع مقدمات كلامية تبحث في العلم والمعرفة لكتبهم في أصول الفقه وأصول الدين، وأصبح ذلك عرفًا درج عليه المتكلمون في معظم كتبهم، وهي ظاهرة مرتبطة بتسرب المنطق اليوناني إلى البيئة الإسلامية[٤]. ولعل الداعي لظهور هذا الاتجاه هو النسق الذي جرت وفقه المؤلفات الفلسفية حيث يُجعل المنطق أول الأقسام التي يبدأ بها الكتاب،

---

(١) W. M. Watt, Muslim Intellectual, A study of AL _ Ghazali, p ٦٧ _ ٦٨.

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: ١٩٤ ـ ١٩٥. والدكتور محمد عبدالله الشرقاوي، المنطق ومناهج البحث، دار النصر القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١١٤. والدكتور مختار عطا الله، مناهج الاستدلال، ص: ١٣٥.

(٣) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٨٥.

(٤) انظر: أستاذنا د. حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ١٦٨.

www.christianlib.com

ويكون بمثابة مدخل أو مقدمة ثم تليه الأقسام الأخرى[١].

ثانيًا: تنظيم طرق الاستدلال وأساليب صياغة الحجج، وعرض حجج الخصوم ونقدها، بطريقة منهجية واضحة. ويعتبر بعض الدارسين أن أثر الطريقة الجدلية المبنية على الاستنباط والتشكيك، مستفادة من سقراط، وقد وصلت إلى المسلمين في ثنايا محاورات أفلاطون[٢]، والصواب نسبة هذا الأثر لأفلاطون نفسه، الذي صاغ أفكاره على شكل محاورات جاء بعضها على لسان أستاذه، ويذهب بعض الدارسين إلى أن طريقة الخلف إنما تنبئ عن تطور ثقافي حدث في البيئة الإسلامية بعد دخول عناصر فكرية متعددة من دينية وفلسفية ومنذ عصر الترجمات، مما اضطر المسلمين إلى الرد على خصومهم بطرقهم ووسائلهم[٣].

ثالثًا: ظهور صور من التأثير الفعلي للمنطق الأرسطي، فقد اعتمد بعض المتكلمين المنطق اليوناني، واستخدموا أساليبه الصورية على المستوى التطبيقي، بالإضافة إلى تأليفهم في هذا المجال مؤلفات خاصة به.

وعلى كل حال، تبقى العبرة ـ كما يرى أستاذنا الدكتور حسن الشافعي ـ في اختبار مواد القياس، بصرف النظر عن صورته، وعدم التورط في الميتافيزيقا اليونانية[٤]، ويبقى المنطق منهجًا وأداة للاستدلال، يمكن استخدامها في ميادين

---

(١) انظر: د. مختار عطا الله، مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين، ص: ١١٧.

(٢) انظر: الدكتور إبراهيم مدكور، سقراط والعالم الإسلامي، ص: ٧٤٤.

(٣) انظر: د. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠م، ص: ١٦.

(٤) انظر: الدكتور حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ١٧٠.

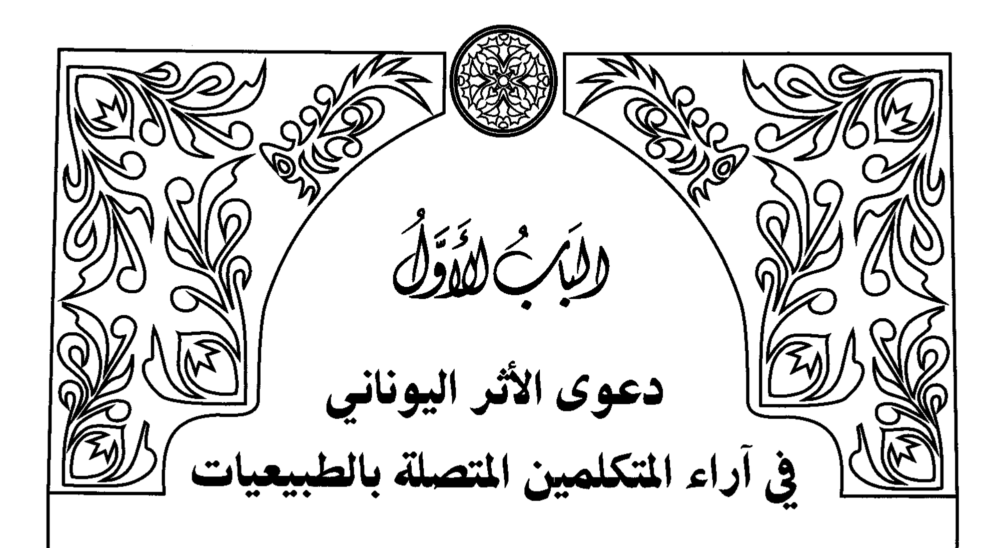
www.christianlib.com

متباينة، والذي يعنينا في هذه الرسالة هو التنقيب في مضامين علم الكلام للكشف فيما إذا كان هناك أثر للميتافيزيقا اليونانية في أبحاث المتكلمين أم لا، وهذا ما سيتم تناوله في أبواب هذه الرسالة وفصولها.




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

www.christianlib.com



الباب الأول

دعوى الأثر اليوناني في آراء المتكلمين المتصلة بالطبيعيات

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الجسم الطبيعي.

الفصل الثاني: التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في لواحق الجسم الطبيعي.

الفصل الثالث: التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في النفس الإنسانية.





www.christianlib.com

www.christianlib.com



* **تمهيد:**

يحتوي القرآن الكريم، إلى جانب الحقائق الدينية، على مادة للتأمل الفلسفي، وقد تحدث القرآن الكريم في كثير من آياته عن العالم الطبيعي ومكوناته؛ عن السماء وبروجها، والكواكب وحركتها، والأرض ومائها وسهولها وجبالها، وجاء بمادة ضخمة في هذا المجال، وحث على النظر والتأمل، كما في قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾[الأعراف: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾[يونس: ١٠١].

ولم يكن حديث القرآن عن العالم ومكوناته مقصوداً لذاته، فالقرآن الكريم كتاب هداية، وهو يحث على تأمل الطبيعة للانتقال منها إلى موجدها، وإلى تأمل النِّظام للانتقال منه إلى المنظم؛ فإليه ترد الأمور كلها ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[يس: ٨٣]. وقد أقدم المتكلمون على البحث في الطبيعة لتكون مقدمة لإثبات آرائهم الدينية، وللدفاع عن الدين في وجه خصومهم من الطبيعيين؛ إذ اقتضى ذلك منهم أن يدرسوا القضايا التي يثيرها هؤلاء الخصوم؛ ليحسن منهم الرد عليهم.

والموجودات عند المتكلمين نوعان: **أولها**: ما ليس له أول، ولا يتصف بهذه الصفة إلا الله ﷻ، تجمع بينه وبين سائر الموجودات صفة الوجود،

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

ولكنه متميز عنها بأن وجوده واجب لذاته، وأنه متصف بالقدم دونها. **وثانيها:** ما سوى الله، وهو العالم المحدث، وهو عند جمهور المتكلمين على نوعين: جواهر وأعراض[١]، ومنها تتكون جميع الموجودات بقدرة الله وإرادته، غير أن هذه التقسيمات لم تكن موضع قبول من قِبل جميع المتكلمين، فقد أنكرها بعضهم، وأحدث القول بالكمون، وسوف يأتي الحديث عن ذلك.

وقد احتلت الطبيعيات مكاناً بارزاً في علم الكلام، وغدت جزءاً من موضوعه؛ فمسائل علم الكلام إما أن تكون مسائل اعتقادية دينية، كإثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، والنبوة والمعاد وإثبات حدوث العالم ويسمى هذا القسم بالمقاصد أو «جليل الكلام». وإما أن تكون قضايا تتوقف عليها تلك المسائل، كالجسم الطبيعي وما يتركب منه ولواحقه ويسمى هذا القسم باللواحق أو «دقيق الكلام»؛ إذ أخذ المتكلمون يبحثون ـ لإثبات مسائل العقيدة ـ في أشياء العالم كلها: المادة وصفاتها وتحولاتها وتفاعلاتها، والحركة والسكون، والمكان والزمان، والثقل والممانعة، والوجود والعدم... وغير ذلك من الصفات الطبيعية والظاهرية، فخرجوا برؤية شاملة قامت على جملة مبادئ وأُسس عقلية[٢].

ويمكن القول: إن جمهور المتكلمين اتفقوا على أربعة مبادئ أساسية جعلوها أركان نظريتهم في دقيق الكلام[٣] وهذه المبادئ هي:

---

(١) انظر: الجويني، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، عالم الكتب، لبنان ط٢، ١٩٨٧، ص ٨٦.

(٢) انظر: شرح المواقف، ١/ ٢٦٢.

(٣) M. B. Altaie, The scientific value of Dakik al_kalam, journal of Islamic thought and scientific creativity, N ٥٠٤, ١٩٩٤, P. ٩_١٥.

www.christianlib.com

مبدأ الحدوث: ويقصد بهذا المبدأ أن العالم وما فيه من أشياء كلها محدثة لها بداية في الزمان، ولم توجد عن شيء بل أوجدها الله من العدم. وهذا ثابت لدى جميع المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم[١].

مبدأ التجزئة والانفصال: يقول جمهور المتكلمين ـ عدا النَّظَّام ـ بأن الأشياء يمكن أن تتجزأ أجزاءً حتى تصير إلى جزء لا يتجزأ هو الوحدة الأساسية لبناء ذلك الشيء[٢].

مبدأ التغير والتجدد: قال المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية بوجود الأعراض (الصفات) وجعلوها متغيرة أبداً لا تبقى على حال؛ فقالوا: «العرض لا يبقى زمانين». واعتقدوا أن الأعراض تنعدم ثم تُخلق كل لحظة حالاً فحالاً[٣]، في حين فرّق جمهور المعتزلة بين نوعين من الأعراض: بعضها يبقى

(١) انظر مثلاً: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ١/ ٢٠٣. والقاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: ٦٦ ـ ٦٧. والشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ٥. والماتريدي، التوحيد، ص: ١١.

(٢) انظر مثلاً: أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م، ص ٤٠ ـ ٤١. والحسن بن متويه النجراني، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، تصدير د. إبراهيم مدكور، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٥م، ص: ٤٧ ـ ٤٨. وانظر: الجويني، الإرشاد، ص: ٣٩. وأبو اليسر البزدوي، أصول الدين، تحقيق د. هانز بيترلنس، إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٦٣م، ص: ١١ ـ ١٢.

(٣) انظر مثلاً: الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م، ص: ٣٩. والبزدوي، أصول الدين، ص: ١٢.

www.christianlib.com

وبعضها يستحيل عليه البقاء، وفي ذلك يقول ابن متويه: «تنقسم الأعراض إلى ما يصح أن يبقى، وإلى ما يستحيل عليه البقاء، والباقيات هي الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والأكوان والتأليف، وما خرج عن ذلك فالبقاء عليه لا يصح في نوعه»[1].

مبدأ الاحتمال والتجويز: ذهب المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية[2] وكثير من المعتزلة[3] إلى أن قوانين العالم بيد الله سبحانه وتعالى، وأنه ليس لشيء من مظاهر الطبيعة فعل من ذاته، فالفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، وليس بالضرورة أن تستمر قوانين الطبيعة على النحو الذي ألفناه واعتدنا عليه؛ لأن تصور خلاف ذلك ليس مستحيلاً عقلاً.

ويقف وراء تعمق المتكلمين في دراسة الطبيعيات وجعلها بعض مباحث علمهم معرفتهم بالتراث اليوناني، فقد اطلعوا على كتب فلاسفة اليونان وأفادوا منها لخدمة معتقداتهم وإثبات آرائهم، وأثبتوا من خلال مقدماتها نتائج مختلفة عن تلك التي ظهرت لدى أربابها، تبعاً لاختلاف المنطلقات والأهداف لكل منهم. وقد درج الفلاسفة على إلحاق المباحث المتصلة بالنفس الإنسانية في باب الطبيعيات، وقد سار على ذلك بعض المتكلمين متابعين لآرائهم؛ لذلك تم تناولها في هذا الباب أيضاً.

---

(١) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ٤١.

(٢) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص ١٣٧ ـ ١٣٨. والغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٢٢٧. والإمام نور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المعارف، طبعة عام ١٩٦٩، ص: ١١٦.

(٣) انظر: أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ١/ ٣٣٩. والأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤١٣.

www.christianlib.com

هذا ويشير بعض الدارسين إلى أن العرب أخذوا عناصر فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات إقليدس وبطليموس وأبقراط وجالينوس، إلى جانب بعض كتب أرسطو، وكتب كثيرة ترجع إلى المذهبين الفيثاغوري[1] والأفلاطوني الجديد[2]. ولعل «دي. بور» لا يقصد الآراء الفلسفية وحسب، وإنما المعارف الطبيعية على اتساع نطاقها وتعدد مجالاتها، اللهم إلا إذا كان يعني أن المترجمات على تنوعها وتعدد مجالاتها لا تخلو من أثر للفلسفة الطبيعية، لاسيما أن العلوم قديمًا اصطبغت بالفلسفة وخضعت لهيمنتها.

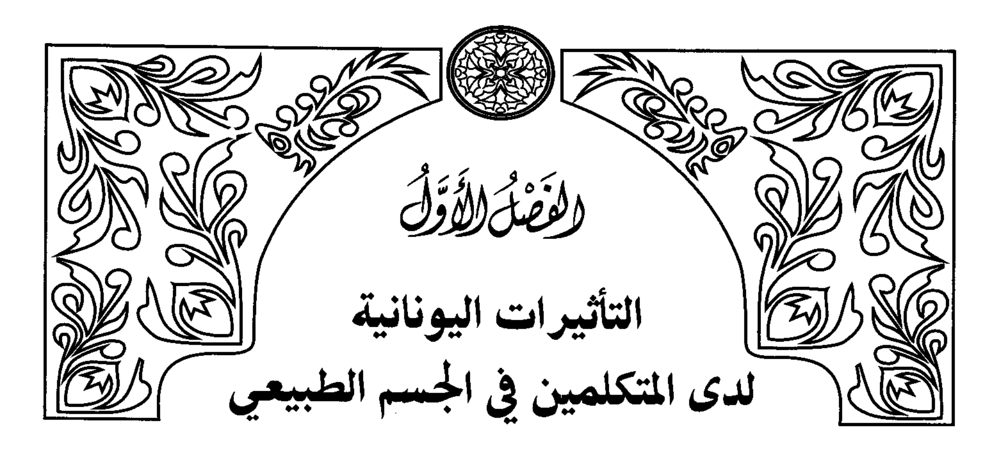
والحكم الدقيق في مدى تأثر المتكلمين بالفلسفة اليونانية في هذا الجانب سيتضح من خلال الدراسة التحليلية لمباحث الطبيعيات لدى المتكلمين ومقارنتها بمثيلتها لدى اليونانيين، **وهذا ما سنعتني به في هذا الباب من خلال تناولنا** لماهية الجسم الطبيعي ولواحقه، والنفس الإنسانية.

* * *

(١) نسبة إلى فيثاغورث (٥٧٢ ـ ٤٩٧ق. م): وهو فيلسوف ومتصوف يوناني ولد في ساموس واستقر في أقروطونا، وهي مستعمرة يونانية في جنوب إيطالية، ويعد مؤسساً لفرقة دينية، وقد جعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر، ووجه تلاميذه إلى ذلك، فاشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٠. وموسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، إعداد قزوني إيلي ألفا، مراجعة د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢م، ٢/ ١٩٤ ـ ١٩٧.

(٢) انظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ١٤١.

www.christianlib.com



الفصل الأول

التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الجسم الطبيعي

المبحث الأول

مذهب الذرّة بين فلاسفة اليونان ومتكلمي الإسلام

بدأ البحث في مكونات العالم الطبيعي منذ وقت مبكر لدى فلاسفة اليونان، ففي القرن السادس قبل الميلاد، قال طاليس[١]: إن المادة الأولى التي صنعت منها مختلف الأجسام هي الماء، تتكاثف فتصير تراباً، وتتخلخل فتصير هواءً، ويتخلخل الهواء فيصير ناراً. وقال إنكسيمانس[٢]: بل هي الهواء. وقال

(١) طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦): هو أحد الحكماء السبعة الذين كانوا يعنون بالسياسة والأخلاق، وأول فلاسفة اليونان الباحثين عن طبيعة الأشياء، وقد اشتهر سنة (٥٨٥ق. م) وهي السنة التي تنبأ فيها بالكسوف، حاول طاليس تقديم تفسير معقول لظواهر العالم في مقابل التفسير الأسطوري الشعري، فقال بأن الماء هو المبدأ الأول للطبيعة، جال أنحاء الشرق وعمل مهندساً حربياً. انظر: قزوني ألفا، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، ٢/ ٦٤ ـ ٦٥. وانظر أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٢.

(٢) إنكسيمانس (٥٨٨ ـ ٥٢٤): فيلسوف يوناني أيوني يعد تلميذاً لانكسيمندريس، قال: إن أصل الوجود مادة واحدة هي الهواء، تتكون الموجودات جميعها عن طريق تكاثفه وتخلله، لديه العديد من الآراء الطبيعية في شأن الأرض وشكلها والشمس وحركتها. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٦.

http://almaktabah.com

www.christianlib.com

هيرقليطس[١]: بل هي النار. وقد حاول كل منهم أن يسمي مادة أولى فذكر فكرته وعرض مبرراته[٢].

ثم تقدم المذهب خطوة إلى الأمام بفضل ديموقريطس[٣]، إذ وجد أن كل مادة إنما هي جزء للمادة البحتة المجردة عن كل تعيين، وهي شبيهة بتلك التي نتصورها في العلم الرياضي عندما نفكر في النقطة أو الخط، إنها أشياء في غاية الصغر لا تدرك بالحواس، ولا تنقسم إلى أصغر منها، تتحرك في الفضاء وتتقابل على أنحاء لا تحصى، فتُشَكِّل هذه الموجودات المتنوعة المنظورة المحسوسة، وتتفرق بفعل الحركة مشكِّلة أجساماً أخرى، واختلاف الأجسام في خصائصها يرجع إلى اختلاف تلك الذرات المؤلفة لها عدداً وشكلاً، ومقداراً وترتيباً[٤].

---

(١) هيرقليطس (٥٤٠ ـ ٤٧٥): فيلسوف يوناني شهير يعرف بـ «الفيلسوف الغامض أو الملغز» قال: إن الأشياء في تغير مستمر، وإن اللوجوس ـ الكلمة أو العقل ـ يحفظ كل شيء بنظام، وقال هيرقليطس بوحدة الأضداد المتضارعة، وكان يرى أن النار هي الأصل المادي للكون. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٧، وقزوني ألفا، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، ٢/ ٥٤٣.

(٢) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار الشعب، ١٩٦٥م، ص ٥٠ ـ ٥١. وانظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلينستية، مؤسسة عز للطباعة والنشر الطبعة الأولى، ص: ٤٩. ود. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ٤٦.

(٣) ديموقريطس (٤٧٠ ـ ٣٦١ق. م) ولد في أبديرة وكانت مدينة غنية، كان كثير الترحال، وكان ضليعاً في الهندسة، وهو أهم ممثلي المذهب الذري عند اليونان إلى جانب لوقبيوس، ويعد أباً روحياً للفلسفة المادية، انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٨. ود. بدوي، موسوعة الفلسفة، ١/ ٥٠٧ ـ ٥٠٩.

(٤) انظر: د. علي سامي النشار، ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص: ٢٠. ويوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ط٣ ص: ١١ ـ ١٢. وألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ١٥٧.

www.christianlib.com

وقد ارتبطت هذه النظرية بالمذهب المادي؛ لتصوره الجسم الطبيعي على مثال آلة مركبة من أجزاء متجاورة على غرار الآلات الصناعية، ومتفاعلة بالحركة، وهي مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق لها يوجدها ويمدها بقوانينها، فالمادة هي الأصل والحركة ملازمة لها. غير أن هذه النظرية لا تحتم الإلحاد، فقد ظهرت لدى علماء الكلام المسلمين، ولم يجدوا فيها غضاضة على إيمانهم؛ واستخدموها لإثبات آرائهم الدينية، فغدت نموذجاً فريداً من حيث تأكيدها على فاعلية القدرة الإلهية في الكون والتي تتجلى في الخلق من عدم ثم في استمرار الخلق، وقدرتها على التدليل على ذلك بأدلة عقلية تصلح للرد على النظريات اللادينية في نشأة الكون[1].

وقد ذهب كثير من المتكلمين إلى اعتماد تصور خاص لعناصر الطبيعة يقوم على القول بتكونها من أجزاء غير قابلة للتجزؤ، أو جواهر فردة، وقد ظهرت هذه النظرية الكلامية على يد أبي الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ)، وأخذ بها أكثر المعتزلة[2]، ثم انتقلت إلى الفكر الأشعري والماتريدي فأخذ بها جمهور

---

(١) انظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص: ١٢. وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ٢/ ٦١٣ ـ ٦١٤. ود. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ٤٧٢.

(٢) انظر: أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص ٤٠ ـ ٤١. وعلي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٣ص: ٥٢. وألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ١٥٧.

ويذكر ابن خلدون أن أول من أدخل فكرة الجوهر والعرض هو الباقلاني، وهذا غير دقيق. انظر: المقدمة، ص ٤٦٥.

www.christianlib.com

المتكلمين، وخصصوا لها مكاناً في مؤلفاتهم[١]، وصارت في الطور الأخير مذهباً متكاملاً، إلا أنها رُفضت من قبل بعض المتكلمين، كالنَّظَّام (ت: ٢٣١هـ) والجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) والخيَّاط (ت: أواخر ق ٣هـ) من المعتزلة، وتردد بعض الأشاعرة بين قبولها ورفضها أمثال فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) والآمدي (ت: ٦٣١هـ) ثم استقر بهم الأمر على قبولها[٢].

أما الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) فقد رفض فكرة الجوهر الفرد في «مقاصد الفلاسفة» وقدم أدلته على ذلك، إلا أنه في هذا الكتاب لا يعبر عن رأيه الخاص، وإنما يعرض لمذاهب الفلاسفة المنكرين للجوهر الفرد. وهناك كتب أخرى عبر فيها عن رأيه بوضوح مثل: «قواعد العقائد»، و«الاقتصاد في الاعتقاد[٣]»، حيث نراه يقول: «كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً، وإن ائتلف إلى

---

(١) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: ٣٧ ـ ٣٨. والجويني، الإرشاد، ص: ٣٩ ـ ٤٠. والبزدوي، أصول الدين، ص: ١١ ـ ١٢. وأبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص: ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٢) انظر: الرازي، معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص: ٣٥. ود. خديجة العبدالله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، رسالة دكتوراه كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، إشراف أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي، وأستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند، ٢٠٠٤م، ص: ٤٢٨ ـ ٤٢٩. وأستاذنا الدكتور حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ٤٠٤.

(٣) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص: ١٥٦، وقواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، دارعالم الكتب، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص: ١٨٥، والاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق حسين أتاي وإبراهيم جوبوقجي، أنقرة ١٩٦٢، ص: ٢٤.

www.christianlib.com

غيره سميناه جسماً»[1].

والاهتمام بهذه النظرية عائد إلى أسباب أهمها:

١ ـ الرغبة في تفسير الكون تفسيراً سببياً، بحيث يمكنهم من خلال هذا التفسير تقديم حل لمشكلة الوجود والتغير والثبات في العالم، وكيفية ارتباطه بالله سبحانه وتعالى مع تغيره وفق قوانين ثابتة خلقها الله سبحانه وتعالى وقدّرها. وقد وجد هؤلاء بغيتهم في المذهب الذري، فالذرات تتجمع وفق قوانين معينة فيحدث الكون، وتتفرق عند تخلفها فيحدث الفساد، وهذا ينطبق بالدرجة الأولى على المعتزلة الذين نشأ المذهب على أيديهم، وقد ذهب أكثرهم كما يذكر عنهم أبو الحسن الأشعري إلى أن الأسباب موجبة لمسبباتها[2].

٢ ـ التدليل على قدرة الله سبحانه وتعالى: فقد تنبه الأشاعرة إلى ما يمكن أن تؤدي إليه فكرة طلاقة القوانين الطبيعية من حد للقدرة الإلهية المطلقة، فاستخدموا هذه النظرية لتفسير قدرة الله، فقالوا: إذا كانت الجواهر التي تتألف منها الأجسام متجانسة متماثلة من جميع الوجوه، فلا يمكن أن يكون بعضها مؤثراً في بعض؛ لأن التأثير لا يكون إلا بين مختلفات.

والجواهر لا تختلف إلا بالصفات الطارئة عليها التي هي الأعراض، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين، كما أن الجواهر لا ترتبط مع بعضها البعض لتشكل الأجسام إلا بموجب أمر إلهي لا طبيعي؛ لأنها منفصلة متباعدة الأجزاء

---

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ٢٤.

(٢) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤١٢. وخالف في ذلك الجبائي وذهب إلى أن السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب. الأشعري، المقالات، ص: ٤١٣. وأحمد أمين: ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص: ٥٨ ـ ٦٠.

www.christianlib.com

مكانياً، فلم يبق في تصور العالم الطبيعي إلا تصور المعلول مستقلاً عن العلة، المفتقر إلى قدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته[١].

٣ ـ التدليل على علم الله سبحانه وتعالى: وقد أثيرت فكرة الجوهر الفرد في سياق الكلام عن علم الله سبحانه وتعالى؛ ذلك أنه لما كان الله يحيط بكل شيء ـ كما ينص القرآن الكريم ـ وجب أن يكون كل شيء في الكون قابلاً للإحاطة، وبالتالي متناهياً.

٤ ـ الاستدلال على حدوث العالم: بالرغم من أن فكرة الجوهر الفرد أو الذرة قد ارتبطت في أصولها اليونانية بالاتجاه المادي عند الذريين الأوائل؛ لقولهم بأن الذرة تحمل بذاتها صفات تختص بها، ومن ثم فإن قوانين المادة تنبع من طبيعتها الذاتية، إلا أن المتكلمين حاولوا توظيف هذه الفكرة للاستدلال على حدوث العالم، وافتقاره إلى محدث، فإذا كان العالم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وكانت هذه الأجزاء حادثة لأنها لا تنفك عن الحوادث (الأعراض)، فالعالم بأسره حادث؛ لأنه لا يسبق الحوادث ولا ينفك عنها، وما كان هذا شأنه فهو مفتقر إلى محدث[٢].

٥ ـ إثبات المعاد الجسماني: ذلك أنه إذا ثبت أن الجسم مكون من جواهر فردة، أمكن القول بأن الله يعيد الجسم الإنساني يوم الحشر على ما كان عليه في

---

(١) انظر: د. يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار قباء، طبعة عام ١٩٩٨م، ص: ٨٩ ـ ٩٠. ومحمود نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير بإشراف أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور، دار العلوم، ٢٠٠٢م، ص: ١٠٥.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م ١/ ١٨٤. ود. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م، ص: ١٢٢. ونور الدين الصابوني، البداية، ص: ٣٤.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

الدنيا، فإنه عالم بأمكنة أجزاء الجسم بعد الموت وقادر على جمعها[١].

ومهما يكن شأن مسألة الجوهر الفرد، ومهما قيل عن تشعبها وارتباطها بالعديد من المسائل الكلامية، فإن ذلك لا يعد كافياً لتعليل نشوء هذه النظرية، كما لا يمكننا اعتبار ظهورها في الوسط الكلامي من قبيل الفرض العلمي الذي لا بد أن يعثر عليه الباحثون ذوو البصيرة، العاملون على التوفيق بين وحدة الطبيعة واستقرارها النسبي وبين تحول أشكالها المستمر، وأن المتكلمين قد عثروا عليه كما عثر عليه من قبلهم؛ لأن تلك الأبحاث المعقدة تدل على تطور سابق طويل.

كما يظهر لنا في نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، مسائل متفرقة لا ترتبط بمباحث الكلام، وهي تستلزم عناية كبيرة بالمباحث النظرية والفلسفية والطبيعية، ولا يمكننا أن ننسب مثل هذا العناية للمتكلمين في نشأتهم الأولى.

كل ذلك يجعلنا نرجح أن القول بالجزء لم يكن موجوداً أمام المتكلمين ابتداءً[٢]، مما يحتم علينا البحث عن مصدر لنظريتهم، ولدى البحث يتبين لنا أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ ظهر لدى طائفتين، هما: اليونانيون والهنود، وقد تعددت آراء الباحثين حيال تحديد هذا المصدر، ويتوجب علينا مناقشة هذا الآراء.

فقد ظهر المذهب الذري عند قدماء اليونان لدى لوقيبوس[٣] وديموقريطس

(١) انظر: محمد صالح الزركان، الرازي وآراؤه الكلامية، ص: ٤٢١.

(٢) انظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص: ٩١، وأوتوبريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص: ١٤٠.

(٣) لوقيبوس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ق. م): فيلسوف يوناني تفاصيل حياته مجهولة لدينا، وكل ما يعرف عنه أنه كان تلميذاً لزينون الإيلي، وأنه عاصر على الأرجح أمبدقلس، وربما كان صديقاً لديموقريطس، كتاباه الأساسيان هما: الكوسمولوجيا الكبرى، وفي العقل. =

www.christianlib.com

(ت: ٣٦١ق. م)؛ إذ قالا: إن الكون مؤلف من كتلة لا نهاية لعددها وأنواعها من الذرات، وهي أجسام صغيرة غير قابلة للانقسام، وهي قديمة أبدية لا تفنى، ومتشابهة في طبيعتها، وهي غير متناهية لا في عددها ولا في أشكالها، فإذا اتحدت بالشكل اختلفت بالمقدار أو من جهة الوضع والمكان، لهذا كان لا بد من وجود خلاء تتحرك فيه، وحركتها هذه تؤدي إلى اصطدامها فيحدث عن ذلك العالم، والأجسام لا تختلف في أصلها بعضها عن بعض إلا بالعناصر التي تتركب منها، وبوضع هذه العناصر وترتيبها[١].

وهناك ثلاث حقائق أولية في الكون كما يرى ديمقريطس: الذرات، والخلاء والحركة. فالذرات هي مبدأ الوجود؛ ولذلك فهي تتسم بالأزلية والأبدية؛ لأنه إذا سبقها العدم كانت عدماً والوجود لا ينشأ من اللاوجود. والخلاء لأجل حركة الذرات، وهي تتحرك في جميع الاتجاهات حركة ذاتية قديمة، وعن حركتها واختلاطها وتشابكها والتقائها بأوضاع مختلفة تحدث صفات الأشياء المتعددة والمتغايرة، ويتكون العالم بأسره، وليس هناك سبب لحركة الذرات إلا أنها ضرورة ذاتية عمياء[٢].

= ويعتبر لوقبيوس مؤسس المذهب الذري والمادية الميكانيكية. انظر: قزوني ألفا، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، ٢/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(١) انظر: أرسطو، الكون والفساد، ترجمه عن الفرنسية أحمد لطفي السيد، المطبعة المصرية بالقاهرة، ١٩٣٢، ص: ١١٠. ويوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٨ ـ ٣٩. وأولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دون بيانات أخرى، ص: ٢٩١ ـ ٢٩٢، ٢٩٨. ود. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص: ٨١ ـ ٨٣.

(٢) انظر: الدكتور علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص: ٢٠.

www.christianlib.com

وقد أخذ بهذا التصور أبيقور[١]، دون إضافات جوهرية عليه، فقال بوجود ذرات غير قابلة للانقسام، وأنها تختلف في الشكل والحجم واللون، غير أنه أجرى بعض التعديلات على النظرية فيما يتصل بموضوع حركة الذرات، فأضاف فكرة الثقل للذرات؛ لتصبح حركتها عبارة عن سقوط رأسي بحكم ثقلها، وأضاف فكرة انحراف الذرات عن محور سقوطها؛ ليعلل تكوّن الأجسام، وإن كان هذا يتم عن طريق المصادفة[٢]. إذن فللذرات قوة دافعة للحركة يسميها ديموقريطس صدفة، أما عند أبيقور فقوتها المحركة الجاذبية والثقل[٣].

أما بالنسبة للنظرية الهندية فقد ظهرت قبل الميلاد لدى أصحاب الفلسفة الجاينية أو الجاينا «Jaina» التي أسسها فاردامانا (ت: ٥٢٨ أو ٤٨٠ق. م)[٤]،

---

(١) أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ق. م): ولد في سامس من أسرة أثينية، وكان أبوه معلماً، ويقال: إنه تثقف ثقافة ذاتية، قصد إلى أثينا في الثامنة عشرة، ثم بعد ذلك افتتح مدرسته سنة ٣٠٦ وأطلق عليها اسم حديقة أبيقور، وكان يدّعي أن مذهبه وليد فكره، وقد انتشرت تعاليمه فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن أيونية وفي مصر. تذكرله كتابات كثيرة منها كتاب (في الطبيعة)، وآخر في المنطق اسمه (القانون)، ورسائل إلى مريديه في الخارج، ثم (الأفكار الرئيسية) وهي عبارة عن ملخص المذهب في مائة وإحدى وعشرين فكرة. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٦ ـ ٢١٨. وأولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٢٩٨. ود. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ١/ ٨١ ـ ٨٩.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢١٧ ـ ٢١٨، وأولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٢٩٨. والدكتورة أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص: ٨٣.

(٣) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٤) انظر: الدكتور محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، القاهرة، ١٩٣٨، ص: ١١٧.

www.christianlib.com

وغدت في غضون القرن الخامس مذهباً متكاملاً لفرقتين بوذيتين هما: فابهاشيكا «Vaibhashika» وساوترنتيكا «Sautrantika»، وطائفتين برهميتين، هما: نيايا «Nyaya» وفايشاشيكا «Vaishashika»[(١)].

ويرى البعض أن اليونانيين استفادوا مذهبهم هذا عن الهنود، ولكن هذا القول لم يتجاوز حدود الفرض، ولم تُقدم له أدلة تؤكده، اللهم سوى الرحلات التي قام بها ديموقريطس إلى الهند[(٢)]. كما قيل: إن النظرية الذرِّية الكلامية عند المسلمين سليلة نظيرتها الهندية، ويتوجب علينا قبل مناقشة مشكلة الأثر اليوناني أن نتناول هذه النقطة:

أولاً ـ دعوى الأثر الهندي في نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين:

لدى تأمل مذاهب الهنود نجد هناك العديد من نقاط التشابه، فأصل المذهب بينهما واحد وهو القول بوجود جزء لا يتجزأ[(٣)]، كما ينهض القول بالأثر الهندي لنظرية الجوهر الفرد في علم الكلام على احتمال أن أبا الهذيل العلاف (ت: حوالي ٢٣٥هـ) أخذها من بعض الهنود، فهو أول القائلين بهذه النظرية في الوسط الكلامي، وكان في البصرة التي كانت مركزاً للتجارة مع الشرق، ومن الممكن أن تكون قد انتقلت إليه مشافهة عن بعض التجار في ذلك الوقت[(٤)].

---

(١) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، (تاريخ الفلسفة والعلم حتى وفاة سقراط، ترجمة د. ماجد فخري) ٢/ ٦٠ ـ ٦١. ود. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق، بيروت الطبعة الثانية ٢٠٠٠م، ص ٧٣ ـ ٧٤. وبينيس، مذهب الذرة، ص: ١١٠ وما بعدها.

(٢) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، ٢/ ٦١.

(٣) انظر: د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص: ١١٩.

(٤) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه، ص: ١١٧ ـ ١١٨.

www.christianlib.com

ولكن الجانب الأهم في تقرير الأثر الهندي هو الاعتماد على مجموعة من المشابهات بين النظرية الهندية ومثيلتها الإسلامية؛ وفكرة التشابه تأتي من طبيعة هذه المسألة والحلول المقترحة لها لدى الفريقين، **منها اتصاف الكون بالزوال، وصفة الإمكان الميتافيزيقية الأصيلة في كلا** المذهبين، وكذلك **فإن** الأجزاء التي لا تتجزأ لا مساحة لها عند كلا الفريقين[١].

فالجوهر لدى الفريقين لا يمكن أن يوجد منفرداً، ولابد من أن يكون في مجموعة من ستة أمثاله، وأن المماسة عرض الجوهر، لأننا إذا افترضنا أن الجوهر لا يماس إلا جزءاً واحداً في وقت واحد لجاز أن تدخل الدنيا في قبضة، إضافة إلى جملة صفات أخرى[٢].

ويمكن القول في الرد على وجهة النظر هذه أن معرفة الفلسفة الهندية زمن العلاف كانت بسيطة؛ إذ لم يكن للمسلمين دراية إلا بقدر قليل منها كان قد وصلهم عن طريق الفرس، وظلت معرفتهم كذلك إلى أن وضع البيروني (ت: ٤٤٠هـ) كتابه الشهير «تحقيق ما للهند من مقولة»، وهذا الكتاب بعد الاطلاع عليه لا نجد فيه ذكراً لمذهب الهنود في هذا الموضوع[٣].

بل إننا نرى البيروني يذكر أن قدماء اليونانيين كانوا على مثل مقالة الهند

---

(١) انظر: د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ٧٤. وبينيس، مذهب الذرة، ص: ١١٠.

(٢) انظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص: ٩، ١٣، ١٠١ ـ ١٠٢، ١١٠ ـ ١١١، والأقوال المنسوبة للمتكلمين هنا هي آراء أبي الهذيل. وانظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣، ٣٠٧.

(٣) انظر: البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣م، الفهارس العامة.

www.christianlib.com

في الطبيعة، وأنه كان منهم من يرى أن الأشياء كلها شيء واحد؛ إشارة منه إلى شَبَهِ هؤلاء مع من قال بأحدية المادة من الفلاسفة الطبيعيين، كما يذكر أن بعضهم قال بالكمون، وبعضهم قال بالقوة، ولكننا لا نراه يذكر شيئاً عن مذهب الذرة[١]، ونراه يشير إلى بعض مذاهب الهند في النجوم والرياضة وغيرها، ولا يذكر شيئاً عن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، أو مذهب الذّرة.

ومما يجعلنا أكثر يقيناً في نفي الأثر الهندي، قول القفطي: «ولبعد الهند من بلادنا قلّت تآليفهم عندنا، فلم يصل إلينا إلا طرف من علومهم، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم»[٢]. أما طريق المشافهة فهو لا يعدو أن يكون فرضاً يصعب تحققه بالنسبة لمذهب دقيق ومتكامل، لاسيما وأن هذا الفرض يفتقر إلى الدليل المادي.

ثم إن القول بوجود عناصر مشتركة بين مذهب المتكلمين ومذهب الهنود ـ ومنها أن الجوهر في كلا المذهبين لا مساحة له إذا ما قورن بالأجسام، وأن الأجسام تحصل بتوسط عرضين هما: العدد والائتلاف عند الهنود، أو التأليف عند المتكلمين[٣] ـ غير مسلَّم به؛ إذ إن هذه العناصر ـ بالإضافة إلى عناصر أخرى ـ مشتقة من الفلسفة اليونانية وليست مضادة لها، طالما أن

---

(١) انظر: البيروني، الفلسفة الهندية، مع المقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي، مراجعة د. عبد الحليم محمود، وعثمان عبد المنعم خفاجي، مطبعة أحمد عيسى مخيمر، ص: ٣٦.

(٢) القفطي، أخبار الحكماء، ص: ١٧٥. ود. منى أبو زيد، التصور الذري في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) انظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص: ١١٠ ـ ١١١.

www.christianlib.com

المذهب الهندي مصدر حتى للمذهب اليوناني، كما يقر القائلون بالأثر الهندي أنفسهم[(١)]، فوجوه الشبه تصبح غير ذات قيمة بسبب اشتراكها بين المذهبين. فلماذا استبعد هؤلاء القول بالأثر اليوناني؟!

ثمّ إن النظرية الهندية كان الدافع لها هو تأويل وفهم عقيدة التناسخ، فقد كان أصحاب الفلسفة «الجاينية» يؤمنون بأن مصير الإنسان متوقف على أعماله في الحياة الدينا، وأن هذه الأعمال هي التي تحوط الروح «بالكارمان»، وتلزمها بالعودة إلى حياة أخرى تستأنف فيها أعمالاً جديدة، ولكي يتمكن أصحاب هذا المذهب من جعل «الكارمان» مفهوماً قالوا بنظرية الجوهر الفرد، فعن طريقه يتمكن «الكارمان» الانزلاق إلى حيث الروح[(٢)]. ومن شأن ارتباط مذهب الجوهر الفرد بعقيدة التناسخ أن يكون مصدر تنفير للمتكلمين

أما ما يتصل بتشابه مذهب الإسلاميين والهنود ـ في اتصاف الكون بالزوال، وصفة الإمكان الميتافيزيقية مما جعل البعض يحكم بالأثر الهندي ـ فإننا نقول: إن اتصاف الكون بالزوال وصفة الإمكان أصيلة في الدين الإسلامي، جلية في مصادره الأولى لمن تأمل في آيات القرآن المجيد والسنة النبوية المطهرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[القصص: ٨٨]، وما جاء في هذه المصادر يغنينا عن تلمس أصول شرقية أو غربية لهذه الفكرة، وربطها بفكرة الجوهر الفرد الذي ظهر لدى المتكلمين بعد ذلك في أوائل القرن الثالث الهجري، كما أن اتصاف الكون بالزوال عند الهنود إنما يكون عن طريق الصدفة، وهذا مخالف تماماً لمذهب المتكلمين.

(١) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، ٢/ ٦١.

(٢) انظر: د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص: ١١٩ ـ ١١٨.

www.christianlib.com

*** عرض مشكلة الامتداد وحلها:**

لقد وجه القائلون بالأثر الهندي اعتراضاً وجيهاً يتصل بمشكلة الامتداد أو العِظم، وهو جانب في غاية الأهمية، وتتلخص هذه المشكلة في أن المذهب الإسلامي وكذلك المذهب الهندي يختلفان عن المذهب اليوناني في موضوع الذرة في نقطة جوهرية، هي أن الذرات في كلا المذهبين تخلو من الامتداد، في حين أن الذرات لدى اليونانيين ذات عِظَم وثقل[١].

والقول بأن الجوهر مجرد عن المساحة يثير بعض الإشكالات، وأهمها أن التسليم بذلك يجعل القول بوجود الجوهر الفرد موضع شك، فإذا جوزنا تماسها فإنه لا بد لنا من التسليم بقبول الجزء الذي لا يتجزأ للانقسام؛ لأن جزءه الذي يماس جوهراً غير جزئه الذي يماس جوهراً آخر. وانطلاقاً من ذلك رأى بعض الدارسين أن الرأي القائل بخلو الأجزاء التي لا تتجزأ من المساحة لا يقبله العقل؛ ذلك أن الأجسام لها مساحة، وبالتالي لا بد أن تكون الأجزاء المكونة لها ذات مساحة أيضاً، وإن لم نستطع أن نثبت ذلك[٢].

أما بشأن مناقشة الدعوى فالواقع أن الذرات ـ وفقاً لما يرى أصحاب المذهب من اليونان ـ ذات عِظَم، أي: حجم، وقد كانت هذه النقطة جلية في المصادر التي وصلت للمتكلمين من كتب اليونان، فنجد «فلوطرخس» (ت: حوالي١٢٠م) يقول: إن ذرات ديموقريطس (ت: ٣٦١ق. م) أجسام ولها عِظَم وشكل، أما أبيقور فقد أضاف إليها شيئاً ثالثاً هو الثقل[٣]، ويرجح أرسطو وجود عِظَم لذرات

---

(١) انظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص: ١١٠ ـ ١١١.

(٢) انظر: فيصل بدير عون، فكرة الطبيعة، ص: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) في الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة، المنسوب إلى فلوطرخس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة: في النفس، ص: ١٠٢.

www.christianlib.com

ديموقريطس ولوقيبوس أيضاً[١].

غير أن هذه المشكلة يمكن أن تُحل، إذا وجدنا لها أصلاً في الكتب التي كانت مصدراً للمتكلمين في معرفتهم بالمذاهب اليونانية، أو إذا كان هناك ثمة مبرر للمتكلمين فيما ذهبوا إليه.

ويمكننا في مناقشة القول السابق أن نقول بداية: إن المصادر التي وصلت للمسلمين ذكرت احتمالين بالنسبة للذرات، وكان احتمال أن تكون ذرات ديموقريطس غير ذات عِظَم وارداً وإن كان مرجوحاً كما يبين أرسطو؛ إذ يقول: «بفرض وجود ذرات يمكن أن نتساءل أيضاً عما إذا كانت ـ كما يريد ديموقريطس ولوقيبوس ـ هذه الأعظام غير المنقسمة هي أجساماً، أو ما إذا كانت مجرد سطوح... ولكن من غير المعقول أن نجاوز بتحليل الأجسام إلى حد تصييرها سطوحاً، وعلى ذلك يكون أقرب إلى المعقول القول بأن الذرات هي أجسام»[٢].

ويمكننا القول بناء على النص السابق أن بعض المتكلمين مال إلى الرأي الذي جعله أرسطو مرجوحاً، كما يمكننا أن نقرر أنّ المتكلمين لم يكونوا على رأي واحد، فقد كانت هذه المسألة موطن خلاف بين مدرستي البصرة وبغداد الاعتزاليتين، ففي حين ذهبت الأولى إلى القول: إن الجزء الذي لا يتجزأ له مساحة، زعمت الثانية أن هذا الجزء لا يقاس، ونفوا الامتداد[٣].

هذا ويترتب على القول بالمساحة للجوهر الفرد، القول بالمماسة والجهة

---

(١) انظر: أرسطو، الكون والفساد، ص: ١١٨.

(٢) أرسطو: الكون والفساد، ص: ١١٨.

(٣) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٩، ص: ٥٨، ٦١.

www.christianlib.com

والتحيز، وقد أمعن المتأخرون في إثبات الصفات للجوهر الفرد حتى أضحى عندهم يحمل صفات الجسم، وربما كان الدافع إلى ذلك هو إثبات وجود الجوهر الفرد بالفعل لا بالقوة[١]، ومواجهة الاعتراضات التي اعترض بها على القائلين بالجوهر الفرد الخالي من الامتداد من المتكلمين من قِبل الفلاسفة الإسلاميين[٢].

ولما كان القولان موجودين لدى المتكلمين كما سبق بيانه، فإنه يتوجب علينا ـ بدلاً من إهمال أحد القولين لصالح القول الآخر ـ أن نبحث في المصادر التي كانت بين يد المسلمين عن المذهب الذري اليوناني، فعلنا نعثر على شيء في هذا المجال، وهذا ما قام به الأستاذ هاري ولفسون «Wolfson»[٣]، فوجد بغيته في بعض الشذرات المتبقية من الكتب التي كانت مصدراً للمتكلمين في معرفتهم بالمذاهب اليونانية[٤].

اعتمد ولفسون على نصين أحدهما عن ديموقريطس، والآخر عن أبيقور، أوردهما الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) في كتابه «الملل والنحل» واستنتج ولفسون

---

(١) انظر: الحسن بن متويه، التذكرة، ص: ٥٩.

(٢) انظر: ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق وتقديم د. ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة بيروت، ص: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣) هاري أوسترين ولفسون، مستشرق أمريكي يعتبر من أعمدة الاستشراق في القرن العشرين، وهو أستاذ بجامعة هارفرد، أشرف على نشر المتن الرشدي الذي ضاع أصله العربي، من أهم مؤلفاته: فلسفة المتكلمين، فلسفة آباء الكنيسة، فلسفة فيلون. انظر: فلسفة المتكلمين، ٢/ ٩٨١.

(٤) انظر: أ. هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين ٢/ ٦٢٢، ٦٣٥، بينيس، مذهب الذرة، ص: ٩٤ ـ ٩٥.

http://almaktabeh.com

www.christianlib.com

منهما صلة مذهب الإسلاميين بمذهب اليونانيين بالنسبة لما يتعلق بالجزء الذي لا يتجزأ، أما الذي عن ديموقريطس فهو ما ذكره الشهرستاني عنه من أن لديموقريطس «آراء في الفلسفة وخصوصاً في مبادئ الكون والفساد، وكان أرسطوطاليس يُؤْثِر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي»[١].

ومن هذا النص يستنتج «ولفسون» أن المتكلمين ربطوا بين الجواهر والأعراض عند ديموقريطس من جهة، وبين المادة والصورة عند أرسطومن جهة أخرى؛ لأنه ورد ذكر مبادئ الكون والفساد في معرض القول بتفضيل أرسطو لمذهب ديموقريطس على مذهب أفلاطون، فهي ليست كالصور والمثل عند أفلاطون. ولكن هل المادة عند أفلاطون غير ممتدة؟! يذكر «ولفسون» أنه ثار حول هذا الموضوع جدل وصل صداه إلى المسلمين[٢]، غير أنني أرى أن هذا الربط بعيد، ثم إن النص ورد في كتاب متأخر بعد أن كان المذهب قد اكتمل واستوفى عناصره.

أما النص الآخر الوارد عن «أبيقور» فيُنسب له أنه قال: «المبادىء اثنان: الخلاء والصورة، أما الخلاء فمكان فارغ، وأما الصورة فهي فوق المكان والخلاء، ومنها أُبدعت الموجودات وكل ما كوّن منها فإنه ينحلّ إليها فمنها المبدأ وإليها المعاد»[٣]. وواضح لمن تأمل في النص أن المقصود بالصورة: المادة أو الذرات، ولكن هل لنا أن نستنتج من قوله: «فهي فوق المكان والخلاء» أنها غير ممتدة؟ يرى ولفسون أن تسميتها صوراً يعكس المفهوم المستفاد من المثل الأفلاطونية أو الصور

---

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ١١٢.

(٢) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين ٢/ ٦٢٢، ٦٣٥.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ١١٢.

www.christianlib.com

الأرسطية، وكلاهما ليس له عِظَم[١].

ومع القول بأن الشذرة المنسوبة لأبيقور أكثر قوة من تلك المنسوبة لديموقريطس، إلا أن المنهج الذي اعتمده «ولفسون» والاستنتاجات التي وصل إليها يكتنفها قدر من الشك، ولعل فيما ذكرناه من قبل ما يجعلنا أكثر اطمئناناً.

وقبل أن أنهي هذه الفقرة أود أن أشير إلى أن الدكتور ألبير نادر ذهب إلى رأي غريب جداً في شأن قضية الامتداد؛ إذ رأى فيها دلالة كبرى على الشبه بين مذهب اليونانيين ونظيره الإسلامي، فالمتكلمون رغم اختلافهم في تعريف الجسم إلا أنهم يجمعون على أمر واحد هو أن الجسم ممتد، وأن ديموقريطس قال: إن كل شيء امتداد وحركة، والامتداد نتيجة التشابك[٢].

وقد أخطأ هذا الباحث في أمرين: أحدهما: أن المتكلمين يتحدثون عن الجسم وليس عن الجزء الذي لا يتجزأ. وثانيهما: أن ديمقريطس لم يتحدث عن أن الامتداد ناتج عن تشابك الذرات وإنما يتحدث عن خاصية الذرة في ذاتها.

وقد أحالنا الدكتور ألبير إلى المصدر الذي استقى منه المعلومة، ولدى مراجعة النص وجدت أنه يدل على عكس ما وظفه له، فقد قال الدكتور ألبير: «ديموقريطس قال: إن كل شيء امتداد وحركة، والامتداد نتيجة لتشابك الذرات»[٣]، في حين نجد أن المصدر يقول عن الذرات: «متحركة بذاتها... ولا تتميز بغير خاصيتين من معنى الامتداد، وهما الشكل والمقدار»[٤].

---

(١) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين ٢/ ٦٢٣ ـ ٦٢٤، ٦٣٥.

(٢) انظر: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ١٦٠ ـ ١٦١.

(٣) انظر: فلسفة المعتزلة، ١/ ١٦٠.

(٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٨.

www.christianlib.com

أي: ليس لها من معنى الامتداد إلا الشكل والمقدار، وليس كما فهم الدكتور ألبير: كل شيء حركة وامتداد.

ثانياً ـ الأثر اليوناني في نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين:

ذهب إلى القول بالأثر اليوناني في نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين عدد كبير من الباحثين القدماء والمحدثين، غير أن قليلاً منهم تجاوز هذا القول إلى تمحيصه[١]. وقد اعتمدوا في ذلك على وقوف المسلمين على المصادر اليونانية في هذه القضية ووجود قدر من التشابه بين النظريتين اليونانية والإسلامية، جعل الحكم بوجود أثر يوناني أمراً لا جدال فيه. وقد وصلت المصادر اليونانية إلى المسلمين في هذا الموضوع أثناء الحركة الرسمية للترجمة التي بلغت ذروتها زمن المأمون (ت: ٢١٨هـ)[٢].

وسوف نحاول أن نتلمس أمر التأثر من خلال دراسة تحليلية مقارنة لنقاط التشابه ونقاط التميز بين المتكلمين والفلاسفة اليونانيين في هذه القضية، ويمكن أن نعدد من ذلك النقاط التالية:

أ ـ الذرّات من حيث الوجود بين فلاسفة اليونان والمتكلمين:

ارتبطت الفلسفة الذرية لدى اليونانيين بالتصور المادي، فالموجودات جميعها فروع للمادة البحتة الخالية من كل تعيين[٣]، ومن مقتضيات التصور

---

(١) انظر على سبيل المثال: ابن حزم، الفصل، ٥/ ٤٤. وموسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، طبعة عام ٢٠٠٢م، ١/ ١٨٤. ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٨٤. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص: ١١٦.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٣٠.

(٣) انظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص: ١٠.

www.christianlib.com

المادي للموجود أن يشغل حيزاً، ولعل هذا ما دفع ديموقريطس إلى القول بأن الخلاء لا يتصف بالوجود إذ ليس للخلاء حيز، وتوصف ذرات ديموقريطس بأنها موجودة، على نقيض الخلاء فإنه يوصف بأنه غير موجود[١]. وهذا المذهب قائم على الفكرة القائلة بأن الوجود لا ينشأ من اللاوجود، كما أن الوجود لا يمكن أن يصير إلى اللاوجود[٢].

ويعرّف الجوهر الفرد لدى المتكلمين بتعاريف متعددة، منها: أنه متحيز، أي: يشغل حيزاً، والحيز هو الناحية والجهة، ويعرّف أيضاً: أنه ما له حجم، ومنها أيضاً: أنه ما يقبل العَرَض، على أساس أن العرض لا وجود له بذاته، وأن قيام الجوهر عائد لصفة هو في ذاته عليها[٣].

ومن الطبيعي أن يكون الوجود لازماً للجوهر عند الأشاعرة، إذ إن البحث لديهم ينصرف إلى الموجود، والقول بوجود الجوهر مقدمة ضرورية لوجود الجسم، وقد عبّروا عن ذلك بوضوح، وفي هذا يقول الجويني (ت: ٤٧٨هـ): «وأما حدوثه ووجوده فراجعان إلى نفسه وليسا صفتين زائدتين»[٤]، فالجوهر لا يكون إلا موجوداً.

أما بالنسبة للمعتزلة فقد أشار أبو رشيد النيسابوري من مدرسة البصرة

---

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة ١/ ٤٣.

(٢) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٨٢.

(٣) انظر: الجويني، لمع الأدلة، تحقيق د. فوقية حسين، عالم الكتب، لبنان الطبعة الثانية ١٩٨٧م، ص: ٨٧. والشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني ١٩٨٩م، ص: ٤٨، ٦٧. ونور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف ١٩٦٩، ص: ٣٤.

(٤) انظر: الجويني، الشامل، ص: ٦٧.

www.christianlib.com

الاعتزالية أن الوجود هو أحد **الصفات الأساسية** للجزء الذي لا يتجزأ[١]، وذكر ابن متويه (ت: ٤٦٩هـ) أن الوجود يعتبر شرطاً أساسياً في استحقاق الذات لما هي عليه، ويجب رجوعه إلى كل جزء من الذات، وقد ذكر أن طريق إثبات الجوهر هو إدراكه، وما كان طريقاً لإثبات الذات يكون طريقاً لإثبات الصفات، ومن الصفات التي يتناولها الإدراك للجوهر، **صفة الوجود**[٢].

ويعترض «الجويني» على المعتزلة في تعريفهم للجوهر بأنه: ما تحيز في الوجود، وسبب اعتراضه أن المعتزلة أثبتت الشيء جوهراً في العدم ونفوا تحيزه، وأنهم لما حدّوا الجوهر قالوا: هو المتحيز في الوجود، فشرطوا في الحد الوجود، والحد يقارن المحدود[٣]. ويمكن أن يعتبر ما قاله «الجويني» فيما سبق من قبيل الإلزامات، فقد ذكر «ابن متويه» أنه لا يصح أن يكون للجوهر المعدوم حال، وإنما يمكن أن يكون له حكم فقط، وهو قابلية الإيجاد؛ لأننا إذا أثبتنا له حالاً لكان ضد صفة الوجود والذات لا تخرج عن صفتي الوجود أو العدم، ولما كانت صفة الوجود ثابتة للجوهر، كان المعدوم معلوماً فقط وليس له صفة الوجود[٤].

كما انتقد أبو رشيد النيسابوري قول بعض المعتزلة بأن الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه؛ لأن ذلك يقتضي أن تكون صفة التحيز حاصلة للمعدوم، إلا أن الحكم الذي هو مَنْع مثله أن يحصل بحيث هو، لا يحصل إلا إذا كان موجوداً،

---

(١) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص: ٣٠ ـ ٣١، ٣٤.

(٢) انظر: ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ٥٠، ٥٦.

(٣) انظر: الجويني، الشامل، ص: ٦٧.

(٤) انظر: ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ٦٤.

www.christianlib.com

فيجعل الوجود شرطاً في هذا الحكم وفي احتماله للعرض وفي صحة إدراكه[١].

ويرجح أبو رشيد أن المعدوم لا يوصف بكونه جوهراً ولا عرضاً، واستدل لرأيه بوجوهٍ، منها: أن الجوهر جوهر لذاته، ولا يجوز أن يكون جوهراً لوجوده؛ لأن صفة الوجود واحدة، فلو صح ذلك لوجب أن تكون الموجودات كلها جواهر. ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهراً لعدمه؛ لأن ذلك يقتضي أن يستحيل كونه جوهراً حال وجوده، ويجب في كل ما شاركه في العدم أن يكون جوهراً[٢].

وقد ذهب جمهور المتكلمين إلى إثبات صفات للجوهر الفرد، فأثبت المعتزلة كونه متحيزاً وموجوداً وكائناً في جهة[٣]، وقال الأشاعرة: هناك صفات واجبة وصفات نفسية وصفات جائزة وأخرى مستحيلة، فالواجبة: التحيز وصحة قبول العرض، والنفسية: وجوده وحدوثه، والجائزة: قبوله لتغير الأعراض عليه، والمستحيلة: خروج الجوهر عن صفة نفسه، وانقلاب الجوهر إلى جنس من المضادات[٤].

وهذه الصفات هي التي تختص بها آحاد الجواهر قبل اجتماعها على هيئة أجسام، أما بعد اجتماعها فهي تستحق صفات أخرى غيرها[٥].

والمتحيز هو الذي له حظ من المساحة، أو هو المكان، أو ما يقدر تقدير

---

(١) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٣٧.

(٢) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٣٧، ابن متويه، التذكرة، ص: ٥٦.

(٤) انظر: الجويني، الشامل، ص: ٦٧.

(٥) انظر: ابن متويه التذكرة، ص: ٥٧، وانظر: د. منى أبو زيد، التصور الذري، ص: ٣٠.

www.christianlib.com

المكان عن أن يوجد فيه غيره[١]، ولا يجوز خلو الجوهر عن التحيز مع وجوده؛ لأنه مقتضى عن صفة الذات بشرط الوجود، وأنه لا يشرط في تحيزه سوى الوجود[٢].

إن شرط التحيز لهو أمر أساسي في إثبات الجوهر عند المتكلمين؛ وذلك لمخالفة أصحاب الهيولى الذين يقولون بإمكان تجرد المادة عن الصورة[٣]، فلا جوهر عندهم إلا المتحيز، أي: القابل بالذات للإشارة الحسية[٤]؛ ذلك أنهم ينكرون القول بالجواهر المجردة التي قال بها الفلاسفة، ويظهر هذا الطابع الحسي عندهم من خلال تعريفهم له بأنه: «جوهر ذو وضع» أي: «لا يقبل الانقسام: لا كسراً، ولا قطعاً، ولا وهماً، ولا فرضاً»[٥]، فهو عندهم ـ كما سنرى ـ لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه[٦].

والتحيز يوجب الجهة وما يترتب عليها من أعراض وأكوان مختلفة،

---

(١) انظر: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة ١٩٩٣، ص: ١٦. والجويني، الشامل، ص: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) انظر: أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص: ٦٥، وابن متويه: التذكرة ص: ٤٧.

(٣) انظر: د. منى أبو زيد، التصور الذري، ص: ٣١.

(٤) انظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى ١٩٨٦م، ١/ ١٩.

(٥) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، ٢/ ١٥٢.

(٦) انظر: البغدادي، أصول الدين دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠، ص: ٣٦، الرازي، الأربعين في أصول الدين، ٣/ ٢.

www.christianlib.com

كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ويجوز أن يخلو الجوهر من جميع ما يصح أن يوجد فيه من لون وطعم ورائحة، إلا أنه يستحيل أن يوجد عارياً عن الكون[١].

ومما سبق يمكننا القول: إن الوجود للجوهر الفرد صفة أساسية لدى كل من المتكلمين والفلاسفة اليونانيين، إلا أن نظرة المتكلمين تختلف عن نظرة فلاسفة اليونان الذين ينطلقون من منطلق مادي صرف؛ حيث إن الذرّات لديهم تتسم بالأبدية والسرمدية أما عند المتكلمين فهي مسبوقة بعدم ومنتهية إلى فناء ولا وجود لها من ذاتها.

ب ـ الذرات من حيث عدم القابلية للقسمة بين فلاسفة اليونان والمتكلمين:

ذهب أصحاب المذهب الذري من اليونانيين أن الجوهر لا يكسر ولا يهشم ولا يَعْرِضُ له في شيء من أجزائه اختلاف ولا استحالة[٢]، وقد سميت الأجزاء فيما بعد باللامنقسمات، أي: الذرات[٣].

ويعد عدم التجزؤ صفة أساسية للجوهر الفرد عند المتكلمين، فقد ذكر أكثرهم أن الجسم المحسوس مركب من أجزاء متناهية، وأن كلاً منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه[٤]، أي: لا يقبل التجزؤ لا بالفعل ولا بالقوة[٥].

---

(١) انظر: ابن متويه، التذكرة، ص: ٤٩.

(٢) انظر: فلوطوخس، الآراء الطبيعية، ص: ١٠٢، ١١٥.

(٣) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى، ص: ٢٩٢. ود. أمير مطر الفلسفة عند اليونان، ص: ٨٢.

(٤) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص: ٣٦. الرازي، الأربعين في أصول الدين، ٣/ ٢.

(٥) انظر: الآمدي، المبين، تحقيق د. حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص: ١٠٩.

www.christianlib.com

وقد استعمل المتكلمون في تعبيرهم عن مفهوم الجوهر الفرد عبارات متعددة، كقولهم: الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجزء الواحد، أو الجوهر الواحد الذي لا ينقسم؛ ليدلوا به على ما يتكون منه الجسم، وهي كلها تطلق عندهم على معنى واحد، هو أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم بحيث يصبح غير قابل لمزيد من الانقسامات[١].

وعلى القول بعدم قابلية الجزء الذي لا يتجزأ للقسمة، يقوم هذا المذهب الكلامي الذي أرساه أبو الهذيل العلاف حين قال: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه.، ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ»[٢]، مخالفاً بذلك النَّظَّام الذي قال بجواز التجزؤ إلى غير نهاية.

ويحاول الأشعري أن يلتمس للقول بعدم قابلية الجوهر الفرد للانقسام أصلاً قرآنياً فيقول: «وأما الأصل بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم فقوله ﷻ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[يس: ١٢]، ومحال إحصاء ما لا نهاية له، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم؛ لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما[٣].

وفي هذا يقول الجويني: «اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد شائع

(١) ويمكن أن نجد مصداقاً لما نقول في جميع من تبنوا هذا المذهب. انظر على سبيل المثال: مقالات الإسلاميين، مواضع متفرقة، ١/ ٥٩، ١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣، ابن متويه التذكرة، ص: ٣٤. والباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص: ٤١. البغدادي، أصول الدين، ص: ٣٥. نور الدين الصابوني، البداية، ص: ٣٤.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٤.

(٣) استحسان الخوض في علم الكلام المنسوب للأشعري، ص: ٩٢ ـ ٩٣.

www.christianlib.com

لا يتميز، وإلى ذلك صار بعض المتعمقين في الهندسة، وعبّروا عن ذلك الجزء بالنقطة، وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم، وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجرام لا تتناهى في تجزئتها، وإلى ذلك صار النَّظَّام»[١].

ويمكننا القول مطمئنين: إن وجه التشابه واضح بين مذهب اليونانيين ومذهب المتكلمين في هذه النقطة.

جـ- الذرات من حيث الشكل والوضع والترتيب بين فلاسفة اليونان والمتكلمين:

يرى ديمقريطس ولوقوبيوس من فلاسفة اليونان أن الذرات لا نهاية لعددها وأشكالها، ولكن أشكالها تجعلها مهيأة حتى يمسك بعضها ببعض في شدة مما يتيح لها بناء صُوَر لجميع الموجودات التي تدرك بالحس[٢]. ويذكر بعض الباحثين أن قول الذريين من فلاسفة اليونان: إن الذرات تختلف في الشكل يؤكد صلة مذهبهم بمذهب الفيثاغوريين[٣]، ولعل الذي دفعه إلى ذلك أن الفيثاغوريين كانوا يرون أن العالم مؤلف من أعداد، أي: من وحدات منفصلة غير متناهية[٤].

والذرات عند ديمقريطس توصف بصفات هندسية، ويمكن تحديدها من ثلاث جهات: الشكل والوضع والاتجاه، فمن حيث الشكل فمنها المثلث والمربع والكروي، وأشكالها مختلفة كاختلاف الحروف A وN مثلاً، كما تختلف من حيث الوضع، مثل: ∩ وU، كما تختلف في ترتيبها، مثل NA وAN. غير

(١) الجويني، الشامل، ص: ٤٩. وانظر: الشهرستاني، ذيل نهاية الإقدام، ص: ٥٠٥.

(٢) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٢٩١.

(٣) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ٢١٥.

(٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٢.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

أن هذه الذرات رغم اختلافها بالشكل والهيئة والترتيب فإنها واحدة بالجنس[1]. وفي ذلك يقول أرسطو: «مع ذلك تختلف بوضع وشكل وترتيب، وهذه أجناس للمتضادات، أما الوضع فجنس لفوق وأسفل، وأمام وخلف، وأما الشكل فجنس لذوات الزوايا وعديمة الزوايا، ومستقيم ومستدير»[2].

وهذه الصفات الهندسية يمكن أن نجد لها مثيلاً في علم الكلام، ففيما يتصل **بالشكل** فسوف نجد أن المتكلمين اختلفوا في إثبات شكل للجوهر الفرد، فقد أثبت أكثر المعتزلة والماتريدية أن له شكلاً، في حين لم يعين غالبية الأشاعرة له ذلك، وذهب الماتريدية إلى القول بوجود شكل للجوهر الفرد.

فقد قرر المعتزلة أن هناك أشكالاً مختلفة للجواهر، وليس لها شكل محدد بعينه؛ لأن اختلاف الطبائع أو العناصر عندهم يؤدي إلى اختلاف شكل الجوهر، وسبب هذا الاختلاف في الأشكال الأصلية هو اختلاف المكونات منها، وهذا الرأي الذي لا يحدد شكلاً معيناً للجوهر الفرد، هو أقرب التصورات إلى التصور اليوناني للذرة، الذي يقرر أن أشكال الذرة لا نهاية لعددها، وتختلف بحسب طبيعتها ووضعها وترتيبها.

فقد قال بعضهم: إنه إذا شُبِّه الجوهر بشيء من الأشكال، فهو بالمربع أشبه؛ لأنه بذلك يصح أن يلاقي غيره بستة أمثاله، دون أن يترك فُرَجاً، فهو الشكل المختص من بين سائر الأشكال الذي تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت، فكذلك الجزء يجب تساويه من أي جهة نظر إليها الرائي، لأنه قد

---

(١) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٨٢، ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٨.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة ١/ ٤٣.

www.christianlib.com

صح كونه شيئاً واحداً، لذلك ذهب ابن متويه أن تشبيهه بالمربع هو الواجب[١].

وقد شبهه البعض الآخر بالكرة؛ لأن جوانبه لا تختلف، لكن البعض يرفضون ذلك؛ لأنه عند وضع الجواهر سيكون بينها خلل وفرج، وهذه الفرج سيكون كل واحد منها أقل من الجزء، وإذا وجد شيء أقل من الجزء الذي لا يتجزأ، فإن ذلك يدلنا على إمكانية انقسامه، ولا يكون الجوهر الفرد عندئذ أصغر الأجزاء، وهو محال عند المتكلمين[٢]. وقال الماتريدية: «إن الجسم لا يخلو عن شكل؛ لتناهيه، فإن الشكل والصورة إحاطة حدٍ أو حدود»[٣].

وقد سجل أبو البركات البغدادي موقف المعتزلة من هذه القضية حيث ذكر أنه يمكن أن نجد عند المعتزلة مناقشات طويلة في هذا الموضوع، فقد قال بعضهم: إنها كلها مثلثات؛ لأن المثلث أبسط ذوات الأضلاع، وأنه يمكن أن تتركب منه جميع الأجسام الأخرى بغير تشبيك. وقال بعضهم: هي مختلفة الأشكال، وجعلوا هذا الاختلاف في الأشكال الأصلية علة في اختلاف المكونات منها، فالنار حارة لأن أشكال أجزائها مثلثات حادة الزوايا، والماء بارد رطب؛ لأن أشكال أجزائه مربعات، وكذلك الأرض والهواء وباقي المركبات جُعل لذراتها أشكال[٤].

أما فيما يتعلق بالوضع، والذي يقصد به التقابل بين الذرات من حيث الجهة،

(١) انظر: ابن متويه، التذكرة، ص: ١٧٣.

(٢) انظر: ابن متويه، التذكرة، ص: ١٧٥.

(٣) البياضي، إشارات المرام، ص: ٩٣.

(٤) انظر: أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف الإسلامية بحيدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ، ٢/ ٢٥.

www.christianlib.com

فإنه يظهر في مناقشة المتكلمين لموضوع الجهة وعلاقتها بالجزء الذي لا يتجزأ، فقد ذكر النَّظَّام في كتابة «الجزء» ـ وفقاً لما جاء في مقالات الإسلاميين ـ أن هناك من ذهب إلى القول بأن الجزء الذي لا يتجزأ له جهة واحدة، وهناك من قال: له ست جهات، هي أعراض فيه وهي غيره، ولكن عليه وقع العدد، وهو لا يتجزأ من جهاته الست: الأعلى، والأسفل، واليمين، والشمال، والأمام، والخلف[1].

أما فيما يتعلق بترتيب الذرات، فإن القول بتماس الذرات يفترض وجود اختلاف بينها في الترتيب.

وعلى الرغم من اختلاف الجواهر في الشكل والوضع والترتيب، فإنها متماثلة في الجنس، والأعراض هي التي تميز الأجسام، حيث إن الجواهر بذاتها متشابهة ومتماثلة فالأجسام التي تتكون منها ينبغي أن تكون متشابهة ومتماثلة، ولما كان المشاهد في الطبيعة عكس ذلك، دل ذلك على أن الأجسام مختلفة، وأن الأعراض هي ما تؤدي إلى اختلافها، فتكون منها الحيوانية والإنسانية، والشَّمُّ والنطق، فكلها جوهر واحد. وإنما اختلف بالأعراض لا غير[2].

وقد ذهب أبو علي الجبائي ـ وفقاً لما يذكره الأشعري في مقالاته ـ إلى أن الجواهر جنس واحد، هي بأنفسها جواهر، وهي متغايرة بأعراضها ومتفقة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة[3]. غير أن هذه القضية ـ شأنها شأن الكثير

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٦. وانظر تعليق د. مصطفى عبد الغني على كتاب فلسفة المتكلمين لهاري ولفسون، ٢/ ٦٣٦.

(٢) انظر: ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ١٣٧. وأيضاً: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص: ٢٢٠.

(٣) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٠٨.

www.christianlib.com

من القضايا الكلامية ـ لم تكن موضع تسليم من قبل عامة المتكلمين، وفي بيان مذهب المعتزلة يقول أبو رشيد النيسابوري: «ذهب شيوخنا إلى أن الجواهر كلها جنس واحد، وذهب شيخنا أبو القاسم ـ البلخي ـ إلى أن الجواهر قد تكون مختلفة»[١]. ويعبر البغدادي عن هذا المعنى بقوله: «وأما المفرد بالجنس فكقول أصحابنا: إن الجواهر جنس واحد وإن اختلفت في الصور والهيئات لاختلاف ما فيها من أعراض، وكل واحد من الأعراض جنس مخصوص»[٢].

د ـ استحالة تعري الجواهر عن عرض الحركة بين فلاسفة اليونان والمتكلمين:

يرى أصحاب المذهب الذري من فلاسفة اليونان أن الذرات لا تملك أي كيفية قبل تصادمها، **وهي بذلك قد تخلو من جميع أنواع الأعراض إلا الحركة**. والحركة هي شرط تكوُّن الأجسام وفسادها[٣]، وهي تعصف بالجواهر منذ وجودها في القدم، وتوجهها إلى كل صوب في الخلاء الواسع، فتتقابل على أنحاء لا تحصى، وتتشابك وتتآلف في مجاميع هي الموجودات، وتختلف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعاً، بعضها مع بعض[٤]. والذرات لا تزال متحركة لا تتوقف عن الحركة حتى عندما تتشكل الأجسام بفعل تصادمها التلقائي، وفي الأجسام المركبة تظل كل ذرة من الذرات المكونة لها متحركة، وحركة أي جسم مركب إنما هي مجموع حركات الذرات المكونة له[٥].

---

(١) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٢٩.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص: ٣٥.

(٣) أرسطو، الكون والفساد، ص: ١١٦، وجورج سارتون، تاريخ العلم، (أفلاطون والأكاديمية، ترجمة د. توفيق الطويل)، ٣/ ٢٣.

(٤) أرسطو: الكون والفساد، ص: ١١٧.

(٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٨، ٢١٧.

www.christianlib.com

هذا وإن المتأمل في كتب الكلام يجد أن هذه النقاط كانت موضوع نقاش بين المتكلمين، فالموجودات الطبيعية عند القائلين بالجوهر الفرد، لا تخرج عن كونها جواهر، أو أجساماً، أو أعراضاً. وأهمية دراسة العرض عند المتكلمين وصلته بالجوهر الفرد، تتأتى من أنه الصورة التي يظهر بها الجوهر أو الجسم، فالملازمة بين الجواهر والأعراض، هي القاعدة الأساسية التي يعتمد عليها المتكلمون في إثبات عقيدة من أهم عقائدهم، وهي حدوث العالم، ومن هنا جاءت ضرورة إثبات الأعراض وبيان أحكامها؛ لأن كثيراً من مسائل التوحيد لا تتم إلا بها[١]، وقد سبق بيان ذلك في أول هذا الباب.

وهناك اختلاف حول خلو الجواهر من الأعراض بين المتكلمين، فقد ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الجزء الذي لا يتجزأ، لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره[٢]، وهو يرى أنه «يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام، من الحركة والسكون وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر ما يتولد عنهما.. . فأما الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله في الجوهر ولا يجوز حلول ذلك إلا في الأجسام، وأن الجسم إذا تحرك ففي جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء»[٣].

فالجواهر عند أبي الهذيل العلاف بسيطة لا تركيب فيها، ولا يمكن أن يطرأ عليها من الأعراض إلا عرض الحركة، ويمكن أن يُفرَّق الجسم ويُبْطِل

---

(١) انظر: ابن متويه، التذكرة ص: ٢٤٧. الجويني، الشامل في أصول الدين، ص: ١٠٤.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٤.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١١ ـ ٣١٢.

www.christianlib.com

ما فيه من اجتماع حتى يصير جواهر لا تقبل الانقسام، ولا يمكن تعرية الجوهر الفرد عن الحركة والسكون، حيث يتصل بعضها ببعض فيحدث الكون، ويفارق بعضها بعضاً فيحدث الفساد.

وقد أحال جمهور المتكلمين إمكانية تعري الجوهر عن جميع الأعراض، والقائلون بهذا هم: فريق من المعتزلة[1]، وجمهور الأشاعرة والماتريدية[2]. غير أن قيمة رأي أبي الهذيل تأتي من أنه أول من قال بمذهب الجوهر الفرد من المتكلمين، كما سبق بيانه، وهو بقوله هذا يعتبر موافقاً لمذهب الذرة لدى أصحابه من فلاسفة اليونان في جانب أساسي من جوانبه.

وقد تنبّه الجويني إلى أن القول بخلو الجواهر عن الأعراض هو قول الدهرية، وذكر أن المعتزلة قد اختلفوا في هذا الأمر، فذهب أهل البصرة إلى منع **تعري الجواهر عن الأكوان** ـ وهي: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق ـ وتجويز عروها عما عداها من الأعراض، وذهب البغداديون ـ ومنهم الكعبي ـ إلى منع تعري الجواهر عن الألوان وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض[3].

ونجد مصداقاً لقول الجويني فيما ذكره النيسابوري من عرض لآراء البصريين والبغداديين، ثم في عرضه لأدلة المذهب الذي انتصر له، وهو القول بجواز خلو الجوهر عن الأعراض ما خلا الكون الذي هو من جنس الحركة والسكون، ومن أهم أدلته في ذلك: أن الجوهر والعرض مقدوران لله سبحانه وتعالى، وأنه لا تعلق

---

(١) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٦٢. ومقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٢.

(٢) انظر: البغدادي أصول الدين ص: ٣٧. وأيضاً: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص: ٩٨. والنسفي، التمهيد، ص: ١٢٦.

(٣) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص: ٩٨ ـ ٩٩.

www.christianlib.com

بينهما، ولذلك صح أن يوجد الجوهر دون العرض[١]. وقد قال ابن متويه أيضاً: «اعلم أن المعنى الذي يوجد في الجوهر حال الحدوث هو الكون فقط، وليس بمخالف للحركة والسكون في جنسه»[٢].

ولعل الذي دفع القائلين باستحالة تعري الجواهر عن الأعراض أنه ينافي الغرض الأساسي لديهم من إثبات الجواهر والأعراض، وهو إثبات حدوث الجواهر وبالتالي حدوث العالم، وفي هذا يقول الجويني في معرض رده على بعض المعتزلة: «إذا جوّزت تعري الجواهر عن الأعراض فكيف تستدل على حدث الجواهر، إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا ما قدمنا، وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود»[٣].

ومما هو ملاحظ أن المتكلمين لم يتحدثوا عن الحركة مفردة، وإنما كان ذكرها مقترناً بذكر السكون، ولعلهم انطلقوا في ذلك من منطلق ديني ينسجم مع عقيدة الخلق الإلهية، فحدوث المادة يقتضي حدوث الحركة، وهذا يعني أن الحركة متناهية من حيث الابتداء، وهي كذلك متناهية من حيث المآل، فهي إذن مسبوقة بالسكون، ومنتهية إلى السكون، فالحركة عند المتكلمين حادثة بينما هي عند الذريين اليونان أبدية بناء على قدم الذرات.

مما سبق نستنتج أن للحركة أهمية كبيرة عند كل من أصحاب الجوهر الفرد من اليونانيين والمتكلمين؛ ليتمكنوا من تفسير كيفية تكون الأجسام، ولكنّ هناك فارقاً بين المذهبين في أن اليوناني يجعل الحركة الآلية هي

---

(١) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٦٢.

(٢) ابن متويه، التذكرة، ص: ٤٤٨.

(٣) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص: ١٠٤.

www.christianlib.com

الموجِدة للشكل الذي تكون عليه الموجودات الموصوفة بالقدم، أما التصور الإسلامي الكلامي فإنه يرجع حركة الجوهر إلى الله ـ تعالى ـ وليس لطبيعة الجوهر[١].

وهذا طبيعي من المتكلمين الذين ينطلقون في تصوراتهم منطلقاً إيمانياً، ويرون أن الجواهر ليست مبادئ طبيعية في حدوث الأشياء وفنائها؛ بل إنهم نظروا لهذه القضية من جانب مختلف تماماً، ونجد مصداقاً لذلك في قول أبي الهذيل العلاف: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه، ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ»[٢]. كما أنه ليس ضرورياً في مذهب ينطلق من منطلقات دينية، أن يقدم تفسيرات طبيعية لحدوث المكونات الطبيعية، وإنما يمكن له أن يستعين بالطبيعة لتوضيح المفاهيم الدينية. وهكذا لا تغدو الحركة العشوائية لدى ديموقريطس ونظرية الانحراف الأبيقورية[٣]، ضرورية لتفسير نشوء المكونات؛ لأن الذرات عند المتكلمين لا تتصادم صدفة، وإنما يتم ذلك بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر: الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص: ٢١٩. ود. فروخ، العرب والفلسفة اليونانية، ص: ٦٤.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٤.

(٣) أجرى أبيقور بعض التعديلات على النظرية فيما يتصل بموضوع حركة الذرات، فأضاف فكرة الثقل للذرات؛ لتصبح حركتها عبارة عن سقوط رأسي بحكم ثقلها، وأضاف فكرة انحراف الذرات عن محور سقوطها؛ ليعلل تكوّن الأجسام، وإن كان هذا يتم عن طريق المصادفة. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ وأولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٢٩٨. والدكتورة أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص: ٨٣.

www.christianlib.com

ولعل هذا ما دفع «بريتزل» Pretzl إلى نفي الشبه بين مذهب المتكلمين ومذهب اليونانيين في هذا الموضوع، حين قرر أن مذاهب المتكلمين رغم اختلافها في التفصيلات المتصلة بموضوع الجوهر الفرد، إلا أنها متفقة جميعاً على أنها لا تقول شيئاً عن فعل الجواهر الفردة وعلاقتها بحدوث الأشياء، فهي لا تبيِّن فيما إذا كان فعلها ميكانيكياً، أو كيماوياً، أو ديناميكياً خالصاً، ويرى أن ذلك كله ضروري في مذهب الجوهر الفرد إذا كان مذهباً يفسر الطبيعة، وهذه الضرورة تشبه ضرورة المحمول للموضوع في القضية المنطقية[١].

هـ ـ ضرورة وجود الخلاء لحركة الذرات بين الذريين اليونانيين والمتكلمين:

كان سائر القدماء من اليونانيين ينكرون الخلاء، وبخاصة المدرسة الإيلية[٢] التي نفت الحركة على أساس إنكار الخلاء، أما الفيثاغوريون فكانوا يقولون بضرب من الملاء يفصل بين الأعداد أو الوحدات، والملاء أو السطح هو الهواء، وجاء أنبادقليس فأثبت أن الهواء جرم مادي، فلا خلاء عنده بناء على ذلك.

وتعود فكرة الخلاء إلى لوقبيوس وديموقريطس، فالعالم عندهما ذرات لا متناهية تكونت الأفلاك وعالم العناصر بتلاقيها عن طريق الحركة، ومن أجل

---

(١) انظر: أوتو بريتزل، مذهب الجوهر الفرد، ص: ١٣٩.

(٢) تنسب هذه المدرسة إلى مدينة «إيليا» الواقعة في جنوب إيطاليا، وقد ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد، ويقول فلاسفتها: إن وجود العالم موجود واحد وطبيعة واحدة، ولكنهم يحتلفون عن الفلاسفة الطبيعيين الذين يفرضون موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو ناراً) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة؛ بل يقولون: إن العالم ساكن، وينكرون الكثرة والحركة. من أشهر فلاسفة هذه المدرسة: أكسانوفان وبارمنيدس، وزينون، انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٧.

www.christianlib.com

ذلك قالا بالخلاء كي تتحرك فيه الذرات[١]. وقولهما هذا جاء وفقاً لمعنيين: أولهما الخلاء اللامتناهي الذي تسبح فيه العوالم، وثانيهما: الخلاء المتناثر بين الذرات التي تألفت منها الأجسام[٢].

هذا ويذهب «أوتو بريتزل» Otto Pretzl أنه لا يمكن لنا أن نعتبر قول المتكلمين في الجوهر الفرد مأخوذاً عن مذاهب اليونانيين في هذا الموضوع؛ لأن مذهب المسلمين يخلو من ذكر ما يتصل بالجوهر الفرد بحكم الضرورة، وهو القول بوجود الخلاء[٣]. ولكن لدينا من النصوص ما يؤدي إلى مخالفة هذا الحكم، فأبو رشيد النيسابوري يثبت أن شيوخه من مدرسة البصرة الاعتزالية أوجبوا وجود الخلاء، غير أن أبا القاسم الكعبي من مدرسة بغداد، أحال أن يكون في العالم خلاء[٤]. وذكر الإيجي أن جمهور المتكلمين ذهبوا إلى القول بوجود الخلاء داخل العالم وخارجه[٥].

وقد أفرد ابن متويه فصلاً لإثبات الخلاء والرد على منكريه، وفي ضرورة وجود الخلاء يقول: «لا بد من أن تكون منها مواضع خالية، لولا ذلك لتعذر علينا التحرك، فإنه يكون هناك هواء مانع لنا من الكون في مكانه، فلا نتمكن من التحرك إلا بعد انتقال ذلك الجسم عن مكانه إلى مكان سواه، ثم كذلك أبداً،

(١) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ٢١٣ ـ ٢١٤. ود. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ١/ ١١١.

(٢) فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص: ١٠٢، أرسطو: الطبيعية، ١/ ٤٣.

(٣) انظر: أوتو بيرتزل، مذهب الجوهر الفرد، ص: ١٤١.

(٤) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٤٧ وديوان الأصول ص: ٤١٦.

(٥) انظر: شرح المواقف للإيجي، ٥/ ١٣٩، التعريفات للجرجاني، ص: ١٣٥.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

فيؤدي إلى التعذر»[١].

وكذلك ذهب الأشاعرة إلى القول بوجود الخلاء، وقد أشار ابن خلدون أن القاضي الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وعدَّ منها الخلاء[٢]، ونجد القول بالخلاء عند الجويني أيضاً[٣]، وقد استقر رأي الرازي ـ كما يرى دارسوه ـ على القول بوجود الخلاء داخل العالم وخارجه[٤].

ولعل الذي أوقع «أوتو بريتزل» في هذا الحكم من نفي قول المتكلمين بوجود الخلاء، أنه اعتمد في معرفة آراء المتكلمين على كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، إذ لم يرد فيه ذكر لحديث المتكلمين عن فكرة الخلاء، فقد تحدث العلاف عن حركة الجواهر وسكونها، وأنه يترتب على ذلك كون الأشياء وفسادها ولكنه لم يتحدث عن الخلاء، وقد عالج المتأخرون من المعتزلة والأشاعرة هذه الفكرة، وعنوا بالرد على منكريها.

على أن الأشعري ذكر أثناء حديثه عن مذاهب المتكلمين في المكان، أن أحد هذه الأقوال هو أن المكان هو الجو؛ لأن الأشياء كلها فيه[٥]. ولعل المقصود بالجو هنا الخلاء لا الهواء؛ لأن الهواء شيء من الأشياء التي تحتاج إلى المكان،

---

(١) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ١١٧.

(٢) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: ٤٦٥.

(٣) انظر: إمام الحرمين الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية ١٩٩٢م، ص: ١٧.

(٤) انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه، ص: ٤٤٧. د. خديجة العبدالله، منهج الإمام فخر الدين الرازي، ص: ٤٥٣. والرازي، الأربعين في أصول الدين، ٢/ ٣٢ ـ ٣٥.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٤٢.

www.christianlib.com

سيما وأنه من لوازم القول بالجوهر الفرد الذي نادى به جمهور المتكلمين منذ وقت مبكر، وسوف نأتي على تفصيل ذلك عند حديثنا عن المكان.

و ـ إدراك الذرات بين الذريين اليونانيين والمتكلمين:

يذهب القائلون بالجوهر الفرد من اليونانيين إلى أن الذرات تدرك عقلاً فقط، ولا يمكننا إدراكها بواسطة الحواس، فكما أن قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان أمور حقيقية غير منظورة، فكذلك شأن الذرات[١].

وقد كانت هذه النقطة موضع خلاف لدى المتكلمين، ولعل القول بعدم إدراك الذرات قائم على فكرة التفريق بين الجوهر الفرد والجسم، والنظر إلى الجواهر الفردة على أنها بمثابة نقاط هندسية ـ وفق ما يرى أحد الباحثين ـ وإن كانت نصوص المتكلمين لا تصرح بذلك[٢].

فالعلاف لم يجز على الجوهر اللون أو الطعم أو الرائحة، ولكن الله سبحانه وتعالى أن يفرده فتراه العيون، أو أن يخلق فينا رؤيتنا وإدراكنا له[٣]، وما هذا إلا بيان منه لقدرة الله، فالجوهر الذي لا يمكننا إدراكه لطبيعته البسيطة، لا يعجز القدرة الإلهية في جعل إدراكه أمراً ممكناً، لذا فلا يمكننا اعتباره متناقضاً في موقفه حيث أجاز الرؤية وأنكر اللون للجوهر.

وهناك من أوائل المعتزلة من تطرف في نفي الصفات عن الجوهر ومفارقته لصفات الأجسام، فالجوهر بالنسبة لهم يمكن أن يُعلم فقط ولا يجوز

---

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢١٧.

(٢) انظر: بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص: ٦.

(٣) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٥، البغدادي: الفرق بين الفرق ص: ١١٣.

www.christianlib.com

عليه أن يرى، ومن هؤلاء «عباد بن سليمان» و«هشام الفوطي» أيضاً[١]. وقال آخرون: «إن الجزء قائم، إلا أنه لا يقوم بنفسه، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ، فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن إفراده، وهو لا ينفرد ولكنه يُعْلم»[٢].

وإذا كان أوائل المعتزلة قد فرقوا بين الجوهر الفرد وبين الجسم، فإن المتأخرين منهم قد أثبتوا للجوهر الفرد من الصفات ما يقربه إلى الجسم كالمساحة والمماسة، وهذا الأمر يعني التوحيد بين الجوهر والجسم من حيث المعنى، وهذا يعد تناقضاً في رأي المعتزلة، حيث إنهم يفرقون بين الجوهر وبين الجسم.

ولعل الذي دفع المتأخرين من المعتزلة إلى التوحيد بين معنى الجوهر والجسم، هو حل الصعوبات التي نجمت عن تصور الجوهر الفرد عند بعضهم مجرداً عن الصفات، وكأنه موجود بالقوة وحسب، فأضافوا إليه هذه الصفات ليصير له وجود بالفعل أيضاً، ويمكن اعتبار ذلك من باب الدفاع عن إثبات وجود الجوهر الفرد ضد منكريه، ويعد هذا تطوراً لآرائهم في هذا المجال[٣].

ولما كان للجوهر ما للأجسام من صفات، كان إدراكه بالحواس ممكناً، وهذا ما دفع متأخري المعتزلة ـ ومنهم القاضي عبد الجبار ـ إلى القول بإمكان إدراك الجواهر رؤية، وذلك في معرض بيانه استحالة رؤية الله ـ سبحانه وتعالى ـ

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٥ ـ ٣١٦.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٦.

(٣) انظر: محمد السيد صالح، خلق العالم عند المعتزلة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ١٩٧٩، ص: ٥٣.

www.christianlib.com

حيث قال: «فإذا قال: إنه مرئي لزمه أن يكون من جنس المرئيات، فإذا استحال أن يكون من جنسها؛ لأن ذلك يوجب كونه جوهراً أو عرضاً، ويوجب حدوثه، فيجب القضاء بأنه ليس بمرئي أصلاً»[١]. كما أشار ابن متويه إلى أن إدراك الجواهر يتم بحاستين هما اللمس والرؤية، وليس حاسة واحدة، ويقول: «اعلم أن الجواهر مدركة رؤية ولمساً»[٢].

وقد بين أبو رشيد أن أحكام الجوهر لا تخلو: إما أن تكون في احتماله للعرض، وإما أن تكون في صحة إدراكه بحاستين هما البصر واللمس. وذكر أن إدراكنا للجوهر لا يتوقف على احتياجه للون وإنما يتم ذلك تبعاً لتحيزه، وأن يكون منعه لغيره أن يكون مكانه، يمكن أن يكون لتحيزه أيضاً[٣].

هذا ولم أجد للأشاعرة كلاماً حول إمكان رؤية الجوهر الفرد أو إدراكه بحاسة أو أكثر، إلا أن فكرة عدم تعري الجوهر عن الأعراض أساسية في مذهبهم[٤]، إلا أنهم لم يصرحوا بذلك لأجل إثبات إمكان إدراكها ـ كما هو الحال عند المعتزلة ـ وإنما لإتمام استدلالهم على حدوث العالم، وفي هذا يقول البغدادي: «دللنا على استحالة تعري الأجسام من الأعراض الحادثة فيها، فإذا صح أن الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة، وجب حدوثها؛ لأن ما لم يسبق

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، رؤية الباري، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبو الوفا الغنيمي، وإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ٤/ ١٢٩.

(٢) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ٥٣.

(٣) انظر: أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٤) انظر: الجويني، الشامل، ص: ٩٨، البغدادي، أصول الدين ص: ٥٦.

www.christianlib.com

الحوادث كان محدثاً، كما أن ما لم يسبق حادثاً واحداً كان محدثاً»[١].

ثالثاً ـ أدلة إثبات وجود الجوهر عند المتكلمين والأثر اليوناني عليهم في ذلك:

لقد كان القول بوجود الذرات عند من قال بها من اليونانيين مجرد فرض عقلي، وُضِعَ لمحاولة تقديم تفسير للتغير والثبات المشاهد في العالم الطبيعي، ولكنهم لم يقدموا براهين تؤكد ذلك. أما عند المسلمين فقد اضطر القائلون بالجوهر إلى تقديم براهين تمنح قولهم الصدق والثقة والثبات، فقد أنيط بقولهم بهذه الفكرة عدد من القضايا العقدية الهامة ـ كما رأينا ـ ووجد من المسلمين من يشكك في وجوده. كل ذلك دفع المتكلمين لالتماس أدلة عقلية لإثباته، إلا أنهم لم يبتعدوا كثيراً في هذا المجال أيضاً عن المصدر اليوناني، ولكنهم هذه المرة اتجهوا صوب زينون الإيلي[٢].

لقد وردت حجج زينون ضد الحركة في سياق الرد على الفيثاغوريين الذين كانوا يرون أن العالم مؤلف من أعداد، وقد انتهج في ذلك منهجاً جدلياً بحتاً يقوم على برهان الخلف، وهو لا ينكر المقدار المتصل؛ فالمقدار عنده خصيصة من خصائص الوجود، وإنما ينكر المقدار المنفصل غير المتناهي كما توهمه الفيثاغوريون[٣].

(١) انظر: البغدادي، أصول الدين ص: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) زينون الإيلي (٤٩٠ ـ ٤٣٠) فيلسوف يوناني من أتباع (بارميندس) ألف كتاباً دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت، بإظهار أن الكثرة والحركة تؤديان إلى نتائج متناقضة منطقياً، ويظهر نبوغه في مفارقاته الشهيرة التي قدمها للرد على الفيثاغوريين، وحججه الأربع التي قدمها للبرهنة على إبطال الحركة متصل بعضها ببعض. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠.

(٣) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠، ٣١.

www.christianlib.com

وقدم في ذلك حججاً حول إنكار الحركة والزمان والمكان[١]، ويمكن الإشارة إلى هذه الحجج فيما يلي:

١ ـ قوله بأن قطع ما لا نهاية له مستحيل لامتناع الحركة:

ويسمي زينون هـذه الحجة بحجـة القسمة الثانية، وهـي مأخوذة مـن فرض المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية، وهي: أن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا بأن يقطع أولاً نصف المسافة إليها، ونصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً كانت الحركة ممتنعة[٢].

٢ ـ أن قطع ما لا نهاية له مستحيل لعدم تناهي المكان:

وتُعرف هذه الحجة بحجة «أشيل»، ومؤداها أننا إذا فرضنا أن أشيل ـ وهو العدّاء السريع ـ يسابق السلحفاة ـ وهي أبطأ حيوان ـ، وأن السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة، وأنهما يبدآن السباق في وقت واحد، فإن «أشيل» لن يدرك السلحفاة البطيئة؛ لأنه كلما قطع المسافة التي تفصله عنها تكون هي قد قطعت مسافة أخرى، وبما أن أجزاء **المسافة** غير متناهية وكذلك أجزاء **الحركة**، فلن يدركها أبداً؛ لأن بينه وبينها دائماً ما لا يتناهى.

٣ ـ أن قطع ما لا نهاية له مستحيل لعدم تناهي الزمان:

وتُعرف هذه الحجة بحجة السهم، وتقوم هذه الحجة على أن السهم أثناء مروقه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكاناً مساوياً له، فهو إذن لا يفارق المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ؛ أي أنه ساكن غير متحرك، وهكذا في كل آن. وتقوم هذه الحجة على افتراض أن الزمان مؤلف من آنات غير

---

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة، ٢/ ٧١٣ ـ ٧١٦.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: ١٣٠.

www.christianlib.com

متجزئة، ولما كان القطع واقعاً ومشاهداً، كان ما يؤدي إلى افتراضه باطل.

على أن ما ألزم به زينون الفيثاغورثيين لا يلزم المتكلمين؛ لأنهم وإن كانوا يقولون بالكم المنفصل، إلا أنهم لا يقولون بالكثرة وعدم التناهي كما هو الحال عند الفيثاغورثيين.

وقد ذهب جمهور المتكلمين إلى نفي التجزؤ إلى غير نهاية، مستندين إلى أن المتناهي يستحيل أن يشتمل على منقسمات بلا نهاية؛ لأن المحصور بالنهايات لا يكون حاصراً لما لا نهاية له، وفي هذا يقول الشهرستاني: «ودليل المتكلم في المسألة أن المتناهي أطرافه وأضلاعه يستحيل أن يشتمل على منقسمات بلا نهاية، فإن المحصور بالنهايات لا يكون حاصراً بما لا نهايات له»[١].

كما أن ذلك يؤدي إلى مستحيل هو امتناع الحركة؛ ويعبر عن هذا المعنى ابن متويه بقوله: «لو كانت القسمة تصح فيه «أي في المقدار» إلى ما لا حصر له ولا غاية لوجب أن يكون الذي فيه من الأكوان غير متناه، وإلا فبالكون الواحد لا يصح تحريك ما لا نهاية له، وهذا يقتضي امتناع تحريكنا لشيء من الأجسام؛ لاحتياجه إلى إحداث ما لا نهاية له من الكون»[٢].

وقد ذهب جمهور المتكلمين ـ عدا النَّظَّام ـ إلى أن نفي الجزء الذي لا يتجزأ يؤدي إلى مستحيل هو تساوي المقادير وعدم تفاوتها، وإذا كان زينون في شأن المسافة يعقد مقارنة بين أشيل والسلحفاة، فإن المتكلمين يتناولون فكرة المسافة بشكل عام، فالنملة لا يمكنها أن تقطع الصخرة من طرف إلى طرف؛ لأنها بذلك

---

(١) الشهرستاني، ذيل نهاية الإقدام ص: ٥٠٥. وانظر الفكرة ذاتها عند نور الدين الصابوني الماتريدي، البداية، ص: ٣٤.

(٢) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ١٧١.

www.christianlib.com

تكون قد قطعت ما لا يتناهى وقطع ما لا يتناهى مستحيل[١].

كما يعقدون مقارنة بين الفيل والنملة، والجبل والخردلة من حيث المقدار، فيلزم على القول بعدم تناهي الجسم في الانقسام ألا يكون هناك فرق بين صغير وكبير؛ لأن كلاً منهما مؤلف مما لا يتناهى، ولكن الناظر إليهما يعلم اضطراراً أن أحدهما أكبر من الآخر، وهذا التفاضل بينهما يرجع إلى كثرة الأجزاء فيظهر تناهي الجسم[٢].

ويُذكر أن فلوطرخس استخدم هذا الدليل نفسه في إبطاله لمذهب الرواقيين في أن القسمة لا تتناهى؛ لأن ذلك يؤدي في رأيه إلى أنه لا يكون في الإنسان أكثر مما في أصبعه، وإلى أنه لا يكون في العالم من الأجزاء أكثر مما في الإنسان، وهذا ظاهر البطلان[٣].

ويثبت الرازي وجود الجوهر الفرد عن طريق إثبات أن الحركة والزمان والمسافة كل واحد منها مركب من أجزاء لا تتجزأ وأنها متعاقبة، إذ يقول: «الدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب أن يكون الجسم مركباً من

---

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٦. الجويني، الشامل ص: ٥٠. ونور الدين الصابوني، البداية، ص: ٣٤.

(٢) انظر: الجاحظ، الحيوان ٥/ ٢٠. وابن متويه، التذكرة، ص: ١٧٠ ـ ١٧١. والباقلاني، التمهيد، ص: ٤١ ـ ٤٢. الجويني، الشامل ص: ٥١ ـ ٥٢. والصابوني، البداية، ص: ٣٤. وابن حزم ٥/ ٦٠.

(٣) انظر: بينيس، مذهب الذرة ص: ١٥. ولم أجد هذه الفكرة في الترجمة العربية لكتاب الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة المنسوب إلى فلوطرخس.

www.christianlib.com

أجزاء لا تتجزأ»[1].

وعن إثبات كون الحركة مركبة من أجزاء غير قابلة للقسمة يبين أنه لا بد أن يحصل في الحال شيء من الحركة، وإلا لامتنع أن يحصل ماض ومستقبل، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ولكنه لم يحصل بعد، أما ما يمتنع حضوره فلا يصير ماضياً ولا مستقبلاً، فلو لم يحصل شيء من الحركة في الحال لامتنع وجود الحركات الماضية والمستقبلة، فيلزم نفي الحركة وهو محال. فالحركة موجودة، فما وجد منها في الحال غير منقسم، وإلا لم يكن حاضراً إذا جاء أحد طرفيه قبل الآخر، وعند انقضاء هذا الجزء يحصل آخر، وهكذا[2].

والأمر كذلك بالنسبة للزمان، فالآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة وإلا لم يكن حاضراً، وإذا عُدِمَ يكون عدمه دفعة أيضاً، فإن العدم متصل بآن الوجود، وكذا القول في الثاني والثالث فالزمان مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة. وإذا ثبت هذا فالقدر الذي يتحرك بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة في الآن الذي لا ينقسم هو الجوهر الفرد[3].

إذن فحجج زينون والمتكلمين التي سبق عرضها ترد على مورد واحد وهو أن الجسم متناه وبالتالي قطعه ليس مستحيلاً، وأن الزمان والحركة والمسافة كلها متناهية، وإن كان المتكلمون وظفوا هذه الأدلة في إثبات الجوهر والرد على النَّظَّام في قوله بالتجزؤ إلى غير نهاية، فيما استخدمها زينون الإيلي في إبطال

---

(١) الرازي، معالم أصول الدين ص: ٣٥، المطالب العالية، ٦/ ٢٩.

(٢) انظر: الرازي، معالم أصول الدين، ص: ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) انظر: الرازي، معالم أصول الدين، ص: ٣٦.

www.christianlib.com

الكثرة التي قال بها الفيثاغوريون.

وهناك حجج أخرى أوردها المتكلمون لا تتصل بمجال هذا البحث، بعضها ينطلق من منطلق الإيمان بالله سبحانه وتعالى وقدرته، بينما يحمل بعضها الآخر دلالة عقلية، وفي ذكرها هنا خروج عن الموضوع[1].

*** تعقيب:**

يمكن أن نلاحظ على ما تقدم بالنسبة لخصائص الذرات بين أصحابها من اليونانيين ومعتنقيها من المتكلمين، عدة ملاحظات:

١ ـ وجود قدر من التشابه الذري اليوناني ونظيره الإسلامي، من حيث إثبات وجود الذرات وتحيزها وعدم قابليتها للتجزؤ أو الانقسام، ومن حيث الشكل والوضع والترتيب وأنها واحدة بالجنس، واستحالة تعريها عن عرض الحركة عند كثير منهم، وضرورة وجود الخلاء لحركتها، وكونها مدركة عقلاً. وكذلك بعض صور الاستدلال على إثبات وجود الجوهر الفرد، وإن لم يكن مصدرهم في ذلك ديموقريطس وأبيقور، وأنها وردت في سياق آخر غير ما وظفها المتكلمون له.

٢ ـ هذه الخصائص لم تكن بمثابة قواعد ثابتة لدى جميع المتكلمين، وإنما كانت موضع جدل بين المتكلمين القائلين بالنظرية أنفسهم، ولعل السبب في ذلك هو ما يظهر لدى هؤلاء من مباينة النظرية لبعض الأصول الإسلامية

---

(١) في الاطلاع على هذه الأدلة والمناقشات المتصلة بها، انظر: الجرجاني، شرح المواقف ٧/ ٧ وما بعدها. ونصير الدين الطوسي، شرح الإشارات لابن سينا، ٢/ ١٥٧ وما بعدها. وابن حزم ٥/ ٦٠ ـ ٦٣. والشهرستاني، ذيل نهاية الإقدام ص: ٥٠٦ وما بعدها. والصابوني، البداية من الكفاية، ص: ٣٤ ـ ٣٥.

http://almaktabeh.com

www.christianlib.com

ومحاولة المواءمة بينهما، ولعل السبب في بعضها أيضاً الترف العقلي لبعض المتكلمين.

٣ ـ استبعدت النظرية الإسلامية ما يتصل بقدم الذرات وأزلية حركتها، وما يرتبط بذلك، كالنظرية الأبيقورية في انحراف الذرات عن محور سقوطها لتعليل تصادم الذرات، كما استبعدت عنصر المصادفة الذي يقدم التفسير لوجود المكونات لدى الذريين اليونانيين؛ لأن ذلك إنما يتم لدى المتكلمين بمشيئة الله[1].

وقد أشار الشهرستاني إلى عنصر المصادفة ودوره في تشكل العالم حيث قال: «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم، فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية، أنهم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقاً فحصل عنها العالم بشكله الذي نراه عليه ودارت الأكوار وكرت الأدوار وحدثت المركبات»[2]. وسوف نأتي على تفصيل هذه المسألة بصورة أوضح عند حديثنا عن دليل الجواهر والأعراض في الباب الثاني.

٤ ـ أن الاهتمام بهذه النظرية الطبيعية والتعمق فيها وقع بالدرجة الأولى على عاتق المعتزلة، فقد أفردوا لها كتباً ابتداء من أبي الهذيل العلاف الذي وضع كتاباً سماه **«الأعراض»**[3]، ثم النَّظَّام الذي أنكر التجزؤ إلى غير نهاية، ووضع

---

(١) انظر: فان إيس، ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، ص: ٢٥٠.

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص: ٧٣.

www.christianlib.com

في ذلك كتاب: «**الجزء**»[١]، كما أفرد المتأخرون لها ركناً في مؤلفاتهم، فوضع ابن متويه كتابه «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، وشغلت حيزاً كبيراً من مؤلفات أبي رشيد النيسابوري، كما نجد في كتابيه: «**المسائل في الخلاف**» و«**ديوان الأصول**».

أما بالنسبة للأشاعرة والماتريدية فالأمر مختلف، فهم لم يفردوا لها كتباً خاصة، وإنما تناولوها ضمن مؤلفاتهم الكلامية، كما أن مباحثهم فيها كانت ألصق بغرضهم الأصلي وهو توظيفها لخدمة مباحثهم الدينية، فنظرهم فيها لم يكن على النحو الذي ينظر فيه الفيلسوف الطبيعي، كما أن دائرة الخلاف فيما بينهم تكاد تكون معدومة.

هذا ويذهب أحد الباحثين إلى القول بأننا لا يمكن أن نعتبر المذهب الذري الإسلامي قد داخلته مؤثرات يونانية؛ لأن النظر في كتب المتكلمين أنفسهم يوضح أنهم لا يردون نظرية «إثبات الجزء الذي لا يتجزأ» للفلسفة، وإنما على العكس من ذلك فإنهم يردون نفي القول بالجزء إلى الفلاسفة[٢]، وهو يعني: رأي النَّظَّام ومن وافقه في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، إشارة منه إلى ما أورده كل من الشهرستاني والبغدادي من قول بأن النَّظَّام أخذ هذا القول عن ملحدة الفلاسفة[٣].

غير أن هذا يمكن اعتباره من قبيل التراشق بالتهم، ومن الممكن للمطلع على كتب المتكلمين أن يجد نماذج عديدة لأمثال ذلك، خصوصاً وأن النسبة

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٦.

(٢) انظر: أوتو بريتزل: مذهب الجوهر الفرد، ص: ١٤١.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ٥٥، والبغدادي أصول الدين ص: ٥٦.

www.christianlib.com

إلى الفلسفة تعتبر سُبَّة عند جمهور المتكلمين يسعى أحدهم للتخلص منها وإلصاقها في خصمه. وفي مقابل ما ينسبه الشهرستاني والبغدادي نجد الجاحظ ـ الذي ينفي وجود الجزء الذي لا يتجزأ ـ يقول في هجاء أحد معاصريه وهو محمد بن الجهم: «إنه رضي بكتاب المنطق بدلاً من القرآن، وبالكون والفساد عوضاً عن الأحكام، وبالعرض والجوهر خلفاً، وبالجزء والطفرة شرفاً»(١).

وعلى كل حال فإن هذا القول يتطلب منا تمحيصاً في مذهب النَّظَّام وأصوله وهذا ما سنعرض له في المبحث التالي.

* * *

المبحث الثاني
إنكار الجوهر الفرد ونظرية «الكمون»

إن الكلام على نظرية الجوهر الفرد في الفكر الكلامي يعتبر ناقصاً إذا لم نشفعه بالحديث عن المذهب المقابل الذي تنكّر لنظرية الجوهر الفرد، وتبنى فكرة أخرى هي: «الكمون» أو «المداخلة»، والمداخلة هي: ملاقاة شيء لآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد(٢). وإذا كانت الأشياء تتكون وفق نظرية الذرّة عن طريق تصادم الذرات وتجمعها، فإن جميع الكيفيات وفق نظرية المداخلة، كامنة في أبسط أشكال المادة.

---

(١) الجاحظ: رسالة في الهجاء، ص: ٥٩.

(٢) انظر: الغزالي، رسالة في الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ١٩٨٩م، ص: ٢٩٩. والآمدي المبين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص: ٣٥٠.

www.christianlib.com

وقد أجمع مؤرخو المقالات على أن «النَّظَّام» قد انفرد بمذهب في الذرات تميز به عن أصحابه من المعتزلة، ويتمثل مذهبه بنفي القول بالجزء الذي لا يتجزأ، فلا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من التجزؤ(١).

وقد انتصر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) لمذهب النَّظَّام؛ فقال بأن هذا الرأي هو رأي من يحسن القول من الأوائل، تمهيداً لبيان اعتناق ابن حزم نفسه لهذا المذهب؛ إذ ذهب إلى ما ذهب إليه النَّظَّام في أمر الجسم من حيث تناهيه في المساحة والذرع وعدم تناهيه في الانقسام، فالجسم لديهما شيء متصل له أجزاء بالفعل ولكنه يحتمل الانقسام إلى غير نهاية(٢). وذكر البغدادي أن مذهب النَّظَّام هو قول أكثر الفلاسفة ولكنه لم يسمِ أحداً منهم(٣)، ولم يزد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) على أنْ قال: «إن النَّظَّام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ»(٤). وسوف يتبين لنا المقصود بالفلاسفة لدى محاولتنا معرفة مصدر هذا القول.

ولا يفرق النَّظَّام كذلك بين الجسم وبين العرض، فالروائح والطعوم والألوان أجسام لطيفة، فالعالم عنده مكون من أجسام مختلفة، وجواهر متضادة، من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط، وحي متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره، من حر وبرد، ورطوبة ويبوسة، والأجسام تتكون من أجزاء لا نهاية لانقسامها(٥)، وهو

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٨.

(٢) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ٥/ ٥٨. والخياط، الانتصار، ص: ٦٦.

(٣) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص: ٥٦.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٥.

(٥) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٦٦. وانظر: أبو القاسم البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م، ص: ٧٠.

www.christianlib.com

لا يثبت من الأعراض إلا عرض الحركة[١]، فالأعراض وفقاً لرأي النَّظَّام لا وجود لها باعتبارها موجودات غير جسمية، فما يسميه المتكلمون أعراضاً، هو عند النَّظَّام جسم لطيف؛ إذ العرض بوصفه شيئاً مجرداً لا يتناسب مع نزعة النَّظَّام الحسية[٢].

إن النظرية البديلة التي اعتمدها النَّظَّام لتفسير الخلق للعالم هي نظرية الكمون، وتنسب المصادر التي أرخت للفرق أن النَّظَّام قال بأن الله تعالى خلق الموجودات من بشر ودوابّ ونبات وجماد دفعة واحدة، وفي وقت واحد، وأن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، ولكن الله أكمن بعض الموجودات في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها وليس في حدوثها[٣]، وقد صرح بعضهم بأن النَّظَّام أخذ مقالته هذه من الفلاسفة[٤]، والمقصود هنا فلاسفة اليونان، فهو سابق على الفلاسفة الإسلاميين.

إذن فنظرية النَّظَّام عامة في جميع الموجودات، غير أننا نجد في كتب المقالات بعض من قال بصور من الكمون وإن لم يقل بعموم النظرية لكافة الموجودات، فقد ذهب ضرار بن عمرو إلى القول بأن الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن، فأما اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب، وأما اللواتي ليس بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك.

al-maktabeh مكتبة المهتدين

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٧. وانظر: أبو القاسم البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص: ٧٠.

(٢) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه، ص: ١١٩.

(٣) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٧٩، الأشعري، مقالات الإسلاميين ١/ ٤٠٤، الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٢٧.

(٤) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٥.

www.christianlib.com

وذكر الإمام الأشعري أن مذهب ضرار بن عمرو في الكمون مختلف عن مذهب النَّظَّام، حيث يقول: «وكل هذا على غير المداخلة التي أثبتها إبراهيم»[١]، لذلك ردّ عليه النَّظَّام واتهمه أنه واقع في الجهالة؛ لأنه ينكر الطبائع[٢]. وقد ذهب النَّظَّام مع أبي الهذيل العلاف ومعمر بن عباد وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر: أن الزيت كامن في الزيتون والدهن في السمسم والنّار في الحجر[٣]، غير أنه انفرد عنهم في أنه عمم نظريته على جميع الموجودات.

هذا وقد ذهب كثير من الباحثين إلى أن نظرية الكمون لدى النَّظَّام تعود إلى أصول فلسفية، غير أنهم اختلفوا في تحديد هذه الأصول، فقد عاد بها بعض الباحثين إلى «إنكساغوراس»[٤] من الطبيعيين السابقين على سقراط، وأرجعها آخرون إلى النزعة الحسية التي اتسمت بها «الفلسفة الرواقية»، وعاد بها آخرون إلى فكرة «القوة والفعل» الأرسطية. ولعل من المناسب أن نتعرف على هذه الفكرة لدى هؤلاء أولاً، ثم نتتبع ذلك ببيان موقف بعض من نسب فكرة الكمون النَّظَّاميّة إلى هؤلاء.

---

(١) مقالات الإسلاميين ١، / ٣٢٨.

(٢) انظر: الجاحظ، الحيوان، ٥/ ١١.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٢٩، الجاحظ، الحيوان، ٥/ ٧ ـ ٨.

(٤) إنكساغوراس (٥٠٠ ـ ٤٢٨ق. م): فيلسوف يوناني طبيعي، ولد في أزمير من أعمال أبونية، وتلقى العلم في مدرسة إنكسيمانس، ولما ناهز الأربعين نزح إلى أثينا وأقام بها ثلاثين سنة، وهو يعتقد أن الأشياء لا ترد إلى مادة واحدة؛ لأنها متباينة في الحقيقة، وأن قسمة الأشياء ممكنة بالفعل إلى ما لا نهاية، تنتهي إلى لحم في اللحم وعظم في العظم، والطبائع عنده قديمة. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٤٢.

www.christianlib.com

أولاً ـ تأثير إنكساغورس والنَّظَّام:

حاول «إنكساغوراس» البحث عن تفسير للظواهر المحسوسة، فانتهى إلى القول بأن أي جسم مادي يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف عن بعضها مهما استمرت في القسمة إلى مالا نهاية، فالشعرة مثلاً إذا قسمت جزأين يظلان من الشعر أيضًا، وإذا استمرت القسمة إلى مالا نهاية فإن جميع الأجزاء تظل دائمًا من الشعر. ومعنى هذا أننا لن نصل إلى نقطة معينة تنقسم فيها الشعرة إلى أجزاء من العناصر الأربعة التي أشار إليها بعض أسلافه بوصفها أصلاً لجميع الموجودات[1].

وعلى الرغم من إمكانية القسمة اللانهائية في الأجسام عند «إنكساغوراس» فإنه يفترض وجود أجزاء في غاية الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر، وهي أشبه بالذرات ويسميها «بالبذور»، وهي جواهر مكتفية في أنفسها تجمع في كل جسم نوعه، وتحتوي هذه البذور جميع الكيفيات الممكنة، وهي لا متناهية في الصغر والعدد وغير مدركة في الإحساس بل تتصور بالعقل فقط، فكل شيء يتولد عن كل شيء، وكل عنصر من عناصر المادة منبث في غيرها، وكل مادة تحمل شوائب من المواد الأخرى، فعلى سبيل المثال كل شيء يحتوي على قدر من النار ولكننا نقول: إن هذه نار دون غيرها، إذا كان عنصر النار غالباً في تكوينها[2].

فالعناصر المادية كانت في الأزل خليطًا متماسكًا في كتلة تمتد إلى ما لا نهاية، ودليل ذلك أن بعض العشب في معدة الحيوان يستحيل إلى لحم، وبعضه الآخر إلى دم، وبعضه إلى عصب، وبعضه إلى عظم، فلو لم تكن هذه

---

(١) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار الشعب ١٩٦٥م، ص: ٧٨.

(٢) انظر: د. فيصل بدير عون، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، مكتبة الحرية الحديثة ط١، ١٩٨٠م، ص: ٦٣.

www.christianlib.com

العناصر كلها موجودة في العشب لما برزت منه على هذا النحو، وعلى هذا فلا نشوء ولا تحول ولا تبدل في العناصر إنما هو اجتماع وافتراق يتبعه ظهور واختفاء[١].

ويذهب إنكساغوراس إلى القول بوجود قوة هي ألطف الأشياء وأصفاها، بسيطة مفارقة للطبائع كلها، هي العقل الفاعل العليم بكل شيء، والقدير على كل شيء المتحرك بذاته، حرك المادة الأولى وامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعة حتى عملت الكل[٢].

وقد قال الشهرستاني في إنكساغورس: «هو أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعًا وصنفًا، ومقدارًا وشكلاً، وتكاثفًا وتخلخلاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، والطير من البيض فكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة، وإنما الإبداع واحد ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول»[٣].

وقول الشهرستاني في وصفه لمذهب إنكساغورس في الظهور والكمون قول غير دقيق، وهو يحتوي مفردات ومصطلحات أرسطية وأخرى يمكن إرجاعها للطبيعيين، ولا يمكننا الثقة به تماماً.

وعلينا أن ننظر إلى مذهب إنكساغورس بوصفه وحدة متكاملة، ولا نقتطع

---

(١) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ١٩٠.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٤٢ ـ ٤٣.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ٦٥.

www.christianlib.com

أجزاء منه فنحكم من خلالها على المشابهة مع فكرة الكمون والظهور عند النَّظَّام، ومذهبه في تفسير تكون الموجودات يقوم على ثلاث نقاط رئيسية:

١ ـ جميع العناصر كانت خليطاً في كتلة كبيرة تحوي جميع صفات الموجودات، ولما تفتتت هذه الكتلة ظهرت الموجودات جميعها.

٢ ـ كل موجود من الموجودات الجديدة يتضمن صفات جميع العناصر التي كانت محتواة في الكتلة الأم، ولكننا نسمي كلاً منها بالعنصر الغالب عليه.

٣ ـ وجود قوة بسيطة مفارقة للطبائع كلها حركت المادة الأولى حتى عملت الكل.

ومن هنا يمكننا القول بأن «إنكساغورس» قد قال بالكمون والظهور على نحو معين، وهو مختلف عن النَّظَّام الذي تحدث عن طبائع مودعة في الأشياء، فالنَّظَّام لم يتحدث عن كتلة حوت جميع الموجودات، كما أنه لم يتحدث عن أن جسماً من المادة يحوي في داخله جميع الموجودات الأخرى، وإنما تحدث عن كمون النار في الحجر، والزيت في السمسم... ولم يتحدث عن حجر يحوي جميع خصائص الموجودات؛ لذا لا يسعنا إلا أن نختلف مع ما ذهب إليه «هورتن» Horten من أن إنكساغورس هو المصدر الرئيسي للنظام في نظرية الكمون[1].

ثانياً ـ تأثير الرواقية والنَّظَّام:

من المعروف عن الرواقيين أنهم أصحاب نزعة حسية متطرفة، فقد ذهبوا إلى إنكار كل ما ليس بجسماني، وأكثر الأشياء تجريدًا هي عندهم مادية، حتى الألوان والطعوم والأصوات؛ بل حتى النفس والله، والمادة التي تتكون منها جميع الموجودات مِنْ شأنها التشتت والتفكك فهي منقسمة بالفعل إلى

(١) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه الكلامية، ص: ١٤٢. وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ١/ ٦٦٥.

www.christianlib.com

مالا نهاية، وليست مكونة من أجزاء لا تتجزأ[١].

ويذهب الرواقيون إلى القول بأن الجسم مكون من مبدأين: النفس الحار، والمادة، والنفس الحار خليط من الهواء والنار، وهو يؤثر في الجسم ويتأثر به وينتشر فيه كما ينتشر البخور في الهواء، ويتحرك من مركز الجسم إلى المحيط، ومن المحيط إلى المركز، على شكل تيارات دائمة، تُحْدِث في الأجسام امتداداً حيناً وانقباضاً حيناً آخر، وبفضلها يُحفظ للكائن وجوده سواء كان جماداً أو نباتًا أو حيواناً[٢].

غير أن تيار تلك الأنفاس التي يتألف منها الجسم تتداخل ويتغلغل بعضها في بعض، فيحتوي كل جزء منها على جميع الأجزاء الأخرى، وبذلك يتداخل أصغر الأجسام مع أكبرها، وبذلك يصح القول بأن قطرة من النبيذ لا تكفي لتلويث البحر فقط بل العالم بأسره، ويرجع ذلك إلى أنه لما كان التداخل مطلقًا، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية، كان من الطبيعي والممكن أن ينظر إلى القطرة بحسب امتدادها حتى نهاية العالم[٣].

ويرى الرواقيون أن العالم ملاء كله نتيجة للتداخل المطلق، وقد كانت النار في الخلاء اللامتناهي، ولم يكن عداها شيء، وتوترت فتحولت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول تراباً، وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه بذرة مركزية، وهي تحوي جميع بذور الأشياء منطوية بعضها على بعض أو

(١) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥م، ص: ١١٩.

(٢) انظر: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص: ١٥١. ود. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ١٢٣. د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٢٧٦.

(٣) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ١٢٣.

مكتبة المهتدين al-maktabeh http://almaktabeh.com

www.christianlib.com

كـامنة بعضها في بعض، فكل حي هو مزاج كـلي، فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج من مكامنها شيئاً فشيئاً، وما تزال تخرج وفقًا لقانون لا مجال للاتفاق فيه[١].

ومن الجدير بالذكر أن الرواقية خففت كثيراً من غلوائها فيما بعد، وأخذت التعاليم الإنسانية تتغلغل فيها، واستبعدت كثيراً من الآراء المادية التي كان يقول بها الرواقيون الأوائل، فنجم عن ذلك أن ازدادت تعاليمها اقتراباً من الأفلاطونية أو على الأقل لم يعد بينهما ذلك التعارض الصارخ الذي كان موجوداً من قبل[٢].

ولدى تأمل النظرية الرواقية في الكمون تتضح لنا بعض معالم التشابه، من حيث النزعة الحسية العامة، غير أن الرواقية تتحدث عن بذرة كلية تحوي بذور جميع الموجودات، ثم إن تَكَوُّن هذه الذرة مر بمراحل كثيرة؛ نار فهواء فماء فتراب ثم نفس حار يتغلغل في التراب فتتكون تلك البذرة المركزية، وهذا يختلف عن نظرية النَّظَّام التي تتحدث عن طبائع مودعة في الأشياء وفي العناصر المخلوقة، وعن خلق دفعي لجميع المخلوقات، البشر والدواب، والنبات والجماد.

ولما سبـق لا يسعنـا إلا أن نختلف مع ما ذهب إليه جمع مـن الباحثيـن، منهـم الدكتور فهمـي جدعـان[٣]، والمستشرق الألمانـي «هورفيتز» Horovitz، وهما يعتمدان على فكرة البذرة المركزية والبذور المنطوية عليها، وتشابهها مع فكرة

(١) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص: ١٥٢. ويوسف كرم، تاريـخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٢٧.

(٢) انظر: الدراسة التي قدمها د. فؤاد زكريـا للتساعية الرابعة لأفلوطين فـي النفس، الهيئـة المصرية العامة للتأليف والنشر، طبعة عام ١٩٧٠م، ص: ١٦.

(٣) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص: ٤٣٣.

www.christianlib.com

النَّظَّام، بل إن هورفيتز يعقد مماثلة بين النار الأولى التي كانت بمثابة البذرة لكل أفراد النوع الإنساني، وبين قول النَّظَّام بأن خلق آدم لم يتقدم على خلق أبنائه[١].

ويرى الدكتور ألبير نادر أن النَّظَّام متأثر برأي الإيليين الذين رأوا الوجود واحداً غير متغير وطبيعته واحدة، وأنه أحدث القول بالطفرة لكي يتخلص من المأزق الذي وقع فيه بارمنيدس[٢] وزينون عندما أحالا وجود الجزء الذي لا يتجزأ؛ كما يعرض مصدراً آخر للنَّظَّام هو الرواقيون ويقول «إننا نرى النَّظَّام يتكلم عن الكمون والظهور كما تكلم عنها الرواقيون»[٣].

غير أن الدكتور ألبير نادر يقول في موضع آخر: «إذا تكلم في الكمون بعض المعتزلة مثل: أبو الهذيل والنَّظَّام ومعمر وبشر بن المعتمر فهم يقصدون بذلك الأشياء الموجودة بالقوة[٤]، كما أنه لا يستبعد الأثر المانوي أيضاً، ولا أدري كيف تستقيم هذه الآراء إلى جوار بعضها، وما أراه إلا متابعاً لمنهج المستشرقين الذين يسعون لالتماس مصدر شرقي أو غربي لكل فكرة إسلامية.

أما الدكتور عبد الفتاح فؤاد فيرى أن التشابه العام بين الرواقية وفكر

---

(١) Horvitz, Ueber den Einfluss, p٢٤.

(٢) بارمنيدس ولد حوالي سنة (٥١٠ق. م): من أهم الفلاسفة السابقين على سقراط، وأول من تحدث في الميتافيزيقيا، يقال: إنه تتلمذ لأكسانوفان، ومن المحقق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود. وضع كتابه (في الطبيعة) شعراً، وكتابه قسمان: الأول في الحقيقة، والثاني في الظن. وكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠.

(٣) انظر: فلسفة المعتزلة، ١/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤) انظر: فلسفة المعتزلة، ١/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

www.christianlib.com

النَّظَّام، يجعلنا نرجح كونها أحد مصادره في فكرة الكمون لديه وليست المصدر الوحيد، فيقول: «على أنني مع ذلك لا أسرف في القول، فأجعل من الرواقية المصدر الوحيد في تكوين مذهب النَّظَّام، بل أعتقد أن عدة عوامل ومؤثرات: رواقية، وإنكساغورية، ويهودية فيما يتصل بالخلق الدفعي، وثنوية... وغيرها تضافرت جميعاً، وأدت في نهاية الأمر إلى فكرة النَّظَّام عن الكمون والظهور»[1].

غير أنني أستبعد ما أثاره الدكتور عبد الفتاح فؤاد، من احتمال وجود أثر يهودي في شأن الخلق الدفعي؛ لأننا من الأولى أن نتحدث عن أثر قرآني في هذا الجانب وهو قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾[السجدة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[الأعراف: ١٧٢].

كما أختلف مع الدكتور عبد الفتاح فؤاد في ترجيحه أن القسمة اللانهائية للجسم عند النَّظَّام لا متناهية بالفعل، وهو يرى أن النَّظَّام بهذا يتفق مع الرواقية، وهو يعتمد على دليلين[2]: أحدهما: تصريح بعض المتأخرين من الماتريدية وهو محمد فضل الحق المولوي (ت: ١٢٧٨هـ) بنسبة المذهب للنظام، والثاني: ما ورد في كتاب الانتصار للخياط المعتزلي من قوله: «إن إبراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا أخليت وما هي عليه، فإن جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر، كما أن من

(١) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص: ٤٣٥.

(٢) انظر: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص: ٤٢٥.

www.christianlib.com

جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليها»[١].

أما اعتماد الدكتور على أحد المتأخرين الذي نسب القول بجواز الانقسام بالفعل إلى غير نهاية، فلا ينبغي التعويل عليه كثيراً؛ لأن هذا الأمر شاع بين المتأخرين ابتداء من فخر الدين الرازي، وتَدَاوَلَه من جاء بعده من المتكلمين، كما سيأتي بيانه. أما نص الخياط، فإنه ليس في شأن الحديث عن جواز القسمة بالفعل إلى غير نهاية، وإنما هو في شأن الاستدلال على حدوث العالم، ثم إنه يتحدث عن الأشياء المتضادات، كالحر والبرد في جسد السقيم مثلاً، وليس عن انقسام الجسم حيث قال:

«وجدت الحر مضاداً للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر فضعيف، وضعفُه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه، وعلى أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه؛ لأنَّ حُكْمَ مَا أَشْبَهَهُ حُكْمُهُ في دلالته على الحدث»[٢].

ثالثاً ـ النَّظَّام ونظرية القوة والفعل الأرسطية:

لما كان الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره، كان لا بد لنا في البداية من توضيح معنى القوة والفعل لدى أرسطو ليتسنى لنا إدراك هذه المعاني لدى «النَّظَّام» المعتزلي؛ إذ البحث ينبغي أن يتجه إلى المعاني المقصودة لا إلى ذات الألفاظ.

أ ـ القوة والفعل عند أرسطو:

ينقسم الموجود عند أرسطو إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، والقوى لديه

(١) الخياط، الانتصار، ص: ٧٦.

(٢) الخياط، الانتصار، ص: ٧٥.

www.christianlib.com

فعلية وانفعالية، والقوة الفعلية هي قدرة الشيء على إحداث تغير في شيء آخر، أو في نفسه من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل وآخر منفعل، والقوة الانفعالية هي انتقال المنفعل من حال إلى حال بتأثير موجود آخر، أو في نفسه من حيث هو آخر[١].

ومن القوى ما يكون في المادة، ومنها ما يكون في النفس الناطقة، والتي في المادة محدودة بالطبع إلى معلول واحد، فالحرارة هي قوة التسخين فقط، أما القوى النطقية فهي قوى الأضداد، تفعل أحدها أو الآخر؛ لأنها علل للأشياء في العقل، ونفس العلة تفسر الشيء وعدمه[٢]. أما ما هو بالقوة فمنه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ومنه ما لا يخرج من القوة إلى الفعل خروجاً تاماً، **كقسمة الجسم إلى غير نهاية**[٣].

وعلى ما سبق يمكننا القول: إنه ليس كل ما هو موجود بالقوة قابلاً للتحقق الفعلي، ومن هذا القبيل: قسمة الجسم إلى غير نهاية، فإنها تبقى في حيز الإمكان بالقوة وحسب، ثم إن الوجود بالقوة، إنما ينطوي على الاستعدادات والقابليّات التي يمكن أن تخرج بالفعل من حيّز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود الفعلي[٤].

وإذا كان ما سبق ينطبق على نظرية الكمون النَّظَّامية، فلنا أن نتساءل عن المصدر الذي استقى منه النَّظَّام مذهب أرسطو هذا، ولدى البحث يتبين لنا أنه

---

(١) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، ٢/ ١١٠٣.

(٢) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، ٢/ ١١٠٦ ـ ١١٠٨.

(٣) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، ٢/ ١١٥٧. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٧٦.

(٤) انظر: أ أ. طيلر، المعلم الأول أرسطو، ترجمة محمد زكي حسن نوفل، مكتبة الخانجي، ١٩٥٤م. ص: ٧٤ ـ ٧٥.

www.christianlib.com

من المحتمل أن يكون ذلك من خلال كتاب الطبيعة الذي ظهرت ترجمة مبكرة له على يد سلاّم الأبرش في أواخر القرن الثاني للهجرة، وتعد ترجمته هذه أقدم ترجمة لهذا الكتاب[1]. ومن المحتمل أن يكون النَّظَّام قد عرف هذه الفكرة من خلال اطلاعه على كتاب «الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة» المنسوب لفلوطرخس، فقد تُرجم على يد قسطا بن لوقا البعلبكي الذي حقق شهرة كبيرة في الترجمة سنة ٢٢٠هـ[2].

وقد ميّز فلوطرخس القسمة اللامتناهية عند أرسطو عن القسمة المتناهية عند طاليس وفيثاغورث في أنها متناهية بالقوة؛ إذ قال: «إن شيعة طاليس وبرتاغورس يرون أن الأجسام دائمة الانفصال، وأنها تتجزأ دائماً بلا نهاية، وأما الذين يقولون: إنها لا تتجزأ، فإنهم يقولون ويوجبون للتجزؤ وقوفاً، وأنه لا يكون بلا نهاية، وأما أرسطو فإنه يرى أن التجزئة: إما بالقوة، فهي بلا نهاية، وإما بالفعل فليست بلا نهاية»[3].

ب ـ القوة والفعل عند النَّظَّام:

لم تحدد معظم المصادر الأولى التي تحدثت عن فكرة انقسام الأجسام إلى غير نهاية أو نظرية الكمون النَّظَّامية هل ذلك من قبيل القوة والفعل، غير أن هناك بعض الإشارات يمكن أن نلمح منها أن النَّظَّام كان يقصد القسمة الاحتمالية في شأن الذرات، ومن ذاك ما ذكره الخياط حين قال: «وإنما أنكر إبراهيم أن

---

(١) انظر: ابن النديم الفهرست، ص: ٣٤٠. ومقدمة د. بدوي، لكتاب الطبيعة لأرسطو، ص: ٢.

(٢) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٤١٠. وانظر: الدراسة د. عبد الرحمن بدوي للكتاب الآراء الطبيعية ص: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص: ١١٨.

www.christianlib.com

تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جسم **إلا ويقسمه الوهم نصفين**»[١].

ومعنى هـذا أن الأجسام كلهـا عند النَّظَّام ذات غاية ونهاية فـي المساحـة والذرع، وأنه أحال وجود جزء لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب، فقوله: «**يقسمه الوهم**» يشير إلى أن القسمة من قبيل القوة لا الفعل، كما أن الأشعري بعد أن ذكر مذهب النَّظَّام في إنكار الجزء الذي لا يتجزأ، أتبعه بذكر مذهب بعض الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا نهاية له في القوة والإمكان، حيث قال:

«وقال بعض المتفلسفة أن الجزء يتجزأ ولتجزئه غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزُّئه غاية»[٢]. وهذا الذي يذكره الأشعري هنا هو مذهب أرسطو، ولعل الأشعري لم يدرك الشبه بين هذا المذهب ومذهب النَّظَّام، أو أنه كان يعتقد اختلافهما؛ لأنه كان بصدد تعداد مذاهب الناس في الجزء، فلو كان يرى أن هذا مذهب النَّظَّام لأشار إلى ذلك ولم يذكره كقسيم له.

ويعتمد الدكتور «محمد عبد الهادي أبو ريدة» على النصوص الواردة عند «الخياط» في حكاية مذهب النَّظَّام، وعلى أنّ ذِكْرَ الأشعري لمذهب الفلاسفة القائلين بأن التجزؤ لا نهاية له في القوة والإمكان، عقب ذكره لمذهب النَّظَّام، ويرى أن ذلك كله يحمل دلالة على إدراك الأشعري لتشابه المذهبين. فيرجح أن قسمة الجسم إلى غير نهاية، إنما هي في حيز الإمكان بالقوة وحسب وليست

(١) الخياط، الانتصار، ص: ٦٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٨.

www.christianlib.com

بالفعل، وهذا هو مذهب أرسطو(١).

غير أن هناك مشكلتين أساسيتين اعترضتا «أبو ريدة» فيما ذهب إليه، الأولى: أن المتأخرين من المتكلمين نسبوا للنظام نفي القسمة بالفعل، والثانية: قول النَّظَّام بالطفرة، وسوف نعرض لهاتين المشكلتين وكيفية حله لهما.

المشكلة الأولى ـ نسبة المتأخرين من المتكلمين للنظَّام نفي القسمة بالفعل:

عدّد جمع من المتأخرين المذاهب في تأليف الجسم، وهم يبدأون في ذلك بمذهب جمهور المتكلمين، وهو القول بأن الجسم مركب من أجزاء **متناهية بالفعل**، ثمّ يتبعونه برأي ينسبونه للنظَّام، وهو القول بأن الجسم مركب من أجزاء **غير متناهية بالفعل**، وعباراتهم تكاد تكون واحدة في ذلك.

ثم يذكرون رأياً ثالثاً مفاده أن الجسم غير مركب وأن قابليته للتجزئة بالقوة، ولكنها متناهية بالفعل، وينسبه بعضهم إلى الشهرستاني ويحكم عليه آخرون بالرد، ثم يختمون بذكر مذهب جمهور الفلاسفة في أن الجسم غير مركب ولا ينتهي في الصغر إلى حد إلا ويكون بعد ذلك قابلاً للتقسيم. وممن ذكر هذه الآراء فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) ونصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) وعضد الدين الإيجي (ت: ٧٥٦هـ) والشريف الجرجاني (ت: ٨١٢هـ) وغيرهم(٢).

ويذكر الدكتور «أبو ريدة» أن فخر الدين الرازي هو أول من أقحم اسم النَّظَّام بشكل صريح وفرض عليه هذا المذهب، وأن المصادر الأولى للمتقدمين

(١) انظر: النظام وآراؤه، ص: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) انظر: الرازي، المحصل، ص: ٨١، والمباحث المشرقية، ٢/ ٨، نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات لابن سينا، ٢/ ١٥١، وشرح المواقف للجرجاني، ٧/ ٥ ـ ٦.

www.christianlib.com

من مؤرخي الفرق ومقالاتها لا تنسب للنظام القول بأن قسمة الجسم لا نهاية لها بالفعل، وأن كل ما تذكره عن النَّظَّام أنه أنكر الجزء الذي لا يتجزأ، فوافق في ذلك الفلاسفة. أما المصادر المتأخرة هي التي أقحمت اسم النَّظَّام وفرضت عليه هذا المذهب، ثم انتقلت هذه الرواية على صورة ثابتة مدة تزيد على أربعة قرون، من عهد فخر الدين الرازي إلى عهد صدر الدين الشيرازي، وقد مال «أبو ريدة» إلى توثيق المصادر الأولى(١).

وقد كانت حجة «أبو ريدة» فيما ذهب إليه أن الرازي يأخذ في تقسيمه للجسم بعبارة ابن سينا، وأن عبارة ابن سينا لا تدل على أن هناك من يقول بأن الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ بالفعل، فقد قال ابن سينا: «ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من غير أجزاء متناهية»(٢).

غير أن الأستاذ الزركان ـ رحمه الله ـ يرفض ما ذهب إليه «أبو ريدة» آنفاً حيث يقول: «ولقد رجعت إلى ابن سينا فوجدته حقاً يقول في الإشارات والتنبيهات هذه العبارة، إلا أن هذا لا يدل على أن ابن سينا غير متأكد من أن لهذا المذهب أصحاباً»(٣).

ويعتمد الأستاذ الزركان لتأكيد وجهة نظره هذه على نصين لابن سينا، ورد أحدهما في كتاب النجاة؛ إذ قال: «**وقائل يقول**: إن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية وكلها موجودة»(٤). ولكن النص الأكثر وضوحاً ورد في «المباحثات»

---

(١) انظر: النظام وآراؤه، ص: ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات مع شرح نصير الدين الطوسي، ٢/ ١٥٨. ود. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه، ص: ١٢٣.

(٣) محمد صالح الزركان، الرازي وآراؤه، ص: ٤٢٣.

(٤) ابن سينا، النجاة، ص: ١٣٩.

www.christianlib.com

ويكاد ابن سينا فيه أن يصرح باسم النَّظَّام؛ إذ يقول في معرض تعداد مذاهب الناس في الجزء: «ثم تشعبوا فرقتين: فمنهم من قال: إن هذه الأجزاء متناهية... ومنهم من قال: إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولها للتفريق والانقسام لا يقف، ذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة»[١]. والقول بالطفرة هو مذهب النَّظَّام الذي تفرد به.

على أن صحة فهم الرازي لمذهب ابن سينا، وتصريح ابن سينا بنسبة هذا المذهب للنَّظَّام لا يحل المشكلة، ولا يجعلنا نقطع بأن حقيقة مذهب النَّظَّام في عدم تناهي قسمة الجسم أهي بالقوة أم بالفعل؛ فلو كان القطع بذلك يتوقف على الأخذ بقول أحد من المتكلمين أو الفلاسفة، لأدركنا بغيتنا عند عبد القاهر البغدادي؛ إذ يقول أثناء عرضه لمذهب النَّظَّام: «وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة»[٢].

وسوف نلاحظ أن القول بالطفرة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بكون الانقسام بالفعل، والقول بالطفرة يعدّ من المشاكل التي تجعل الجزم بأن مقصد النَّظَّام هو إمكان القسمة بالقوة وليست بالفعل ـ كما سوف نرى ـ، ومهما يكن من شيء فإن البغدادي ربط بين القول بعدم تناهي القسمة وبين القول بالطفرة عند النَّظَّام، وهذا يحمل دلالة واضحة أنه يرى أن عدم تناهي القسمة إنما هو بالفعل؛ لذلك ينبغي أن يُنظر إلى الطفرة من جانب آخر.

وعلى كل حال فلعل الصواب قد جانب الدكتور «أبو ريدة» في تعويله

---

(١) ابن سينا، المباحثات، ضمن أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت ط٢، ١٩٧٨، ص: ١٧١.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١١٣.

al-maktabeh مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

المبالغ فيه على أقوال أوائل المتكلمين، سيما وأن بعضهم من خصوم النَّظَّام، ثم في الاستنتاج الذي استخلصه من كلام المتقدمين من مؤرخي الفرق الذين لم يذكروا إلا أن القسمة عند النَّظَّام إنما هي بالفعل.

المشكلة الثانية ـ قول النَّظَّام بالطفرة:

لاحظنا في النص المذكور آنفاً عن ابن سينا أنه يربط بين عدم تناهي القسمة بالفعل وبين القول بالطفرة[1]، والقول بالطفرة يُعرف عن النَّظَّام، ولدى تأمل معنى الطفرة والسياق الذي استخدمها النَّظَّام فيه، نجدها تشير إلى عدم التناهي بالفعل، فالطفرة ـ كما يذكر الأشعري ـ هي أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى مكان ثالث دون أن يمر في المكان الثاني[2].

وقد ذهب النَّظَّام إلى القول بالطفرة نتيجةً لما قام بينه وبين خصومه من مناظرات؛ إذ إنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه عامة المتكلمين في شأن الجوهر الفرد، وعندما سئل كيف تُقْطَعُ المسافة إذا كان الجسم لا يتناهى في الانقسام؟ أجاب بأن القطع لا يتحتم فيه أن يماس فيه القاطع جميع أجزاء المقطوع؛ بل يحاذي بعضها ويماسه ويطفر على البعض الآخر[3]. وكان يكفيه أن يقول: إن هذه الانقسامات من قبيل الإمكان بالقوة، ولكن إحداثه للقول بالطفرة يشير إلى أن ذلك إنما يتم بالفعل.

وقد أدرك «أبو ريدة» ما يؤدي إليه القول بالطفرة من مخالفة لما كان

---

(١) انظر: ابن سينا، المباحثات، ص: ١٧١.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٢١. وراجع: مقالات الإسلاميين لأبي القاسم البلخي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٧٠.

(٣) انظر: الإسفراييني، التبصير بالدين، ص: ٧١.

www.christianlib.com

رجحه من أن هذا الانقسام من قبيل القوة، ولكنه فنَّده تفنيداً موفقاً حين رجح أن القول بالطفرة لم يكن إلا مذهباً أدى إليه الجدل ولم يكن مقصوداً لذاته، وفي الجدل والمناظرة والانتصار للرأي كثيراً ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية.

فقد ذهب إلى القول بها بمقتضى مذهب خصومه واستناداً إلى مسلماتهم في أن الجسم عبارة عن أجزاء لا تتجزأ موجودة بالفعل، فالمتحرك لا يصل في رأيه إلى جزء إلا بعد مروره على الجزء الذي قبله، ويقرر أن منشأ هذا القول إنما هو الإجابة على اعتراضات من جانب خصومه فقط، وإن كان من الممكن أن نجد له صلة بآراء النَّظَّام الأخرى[1].

والذي يرجح أن فكرة الطفرة من قبيل الجدل، وأن الانقسام عند النَّظَّام من قبيل القوة لا الفعل، ما ذهب إليه أكبر مؤيدي مذهب النَّظَّام في انقسام الجسم إلى غير نهاية وهو ابن حزم، حيث رفض القول بالطفرة وقال: «نسب قوم من المتكلمين إلى إبراهيم النَّظَّام أنه قال: إن المار على سطح الجسم يسير من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المار، ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها، وهذا عين المحال والتخليط»[2].

وعلى كل حال فإن تخريج فكرة الطفرة على أنها من قبيل الجدل لا يصح ما لم يثبت أن الانقسام الذي لا يتناهى عند النَّظَّام هو بالقوة.

وهناك طريق آخر في إثبات النتيجة التي قررها أبو ريدة اعتماداً على المقارنة المجردة بين النصوص لكل من أرسطو والنَّظَّام، وربطها ببعض الأفكار والقواعد المنهجية لديهما: لقد قرر النَّظَّام في أوثق المصادر فيما ينسب إليه أن **ما لا يتناهى**

---

(١) انظر: د. أبو ريدة، النظام وآراؤه، ص: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ٥/ ٤١.

www.christianlib.com

في الذرع والمساحة لا يجوز أن يقطع، كما قرر أن الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية في الذرع والمساحة[١]. وحتى يستقيم مذهب الرجل ويتسق لا بد لنا من أن نفهم قوله: «ليس من جسم إلا ويقسمه الوهم نصفين»[٢]، إن هذه القسمة من قبيل القسمة بالقوة كما صرح بها أرسطو.

وبالمقارنة مع أرسطو الذي قرر من قبل أن اللامتناهي لا يوجد أبداً بالفعل[٣]، وأن ما لا يتناهى يستحيل أن يقطع[٤]، وأن قسمة الجسم إلى غير نهاية لا تخرج من القوة إلى الفعل خروجاً تاماً[٥]، ندرك مدى التشابه في مذهب الرجلين.

أما عن الشق الآخر من نظرية القوة والفعل الأرسطية فيمكن تلمسه في تفسير نظرية الكمون، فهي تعبير في لغة مبسطة عن رأي أرسطو في أن الطبيعة كامنة في قلب الأشياء بما هي علة انتقالها من القوة إلى الفعل، ويذكر الجاحظ مذهب النَّظَّام في هذا فيقول: «وكان أبو إسحاق يزعم أن احتراق الثوب والحطب والقطن، إنما هو خروج نيرانه منه، وهذا تأويل الاحتراق، وليس أن ناراً جاءت من مكانٍ فعملت في الحطب، ولكن النار كامنة في الحطب. . .»[٦].

ومما يرجح هذا أيضاً قول النَّظَّام بأن الله خلق جميع الموجودات دفعة

---

(١) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٦٧.

(٢) الخياط، الانتصار، ص: ٦٦.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٢٢، ٢٢٧ ـ ٢٢٨، وما بعد الطبيعة، ١/ ١٦.

(٤) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٦٣.

(٥) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة ٢/ ١١٥٧. وانظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٧٦.

(٦) الجاحظ، الحيوان، ٥/ ٢٠.

www.christianlib.com

واحدة، ورفضه لفكرة الخلق المستمر التي يقول بها جمهور المسلمين؛ بل الله هو الذي أودع في الأشياء طبائعها، فالتغيرات التي تحدث ليست خلقاً جديداً، ولكنها تحقُّق لإمكانيات كامنة وحسب، وهذا التحقق لا يحدثه الله مباشرة، وإنما بواسطة الطبيعة[١]. فخلق الله لجميع الموجودات تم دفعة واحدة، وما نشاهده من تناسل وتوالد ليس خلقاً، وإنما هو ظهور ـ بحسب تعبير النَّظَّام ـ؛ فالمتولدات جميعها عنده أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة، والله سبحانه وتعالى طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقاً بحيث إذا دفعته ذهب[٢].

وهذا يدل على أن الطبيعة عند النَّظَّام علة داخلية لكل الحوادث المتغيرة، وهو يتفق مع أرسطو في هذه النقطة أيضاً.

وقد ذكر أرسطو أن للأشياء الطبيعية أسباباً ومبادئ، وأنها عناصر أولى تستمد منها الوجود وبها تكون، وتُطْلَقُ الطبيعة على الهيولى الأولى الموضوعة لكل ما فيه مبدأ للحركة والوقوف والتغير[٣]. وهذا يدل على أن الطبيعة عند أرسطو كامنة في قلب الأشياء بما هي علة للانتقال من القوة إلى الفعل عن طريق الحركة، والحركة عنده ليست إلا «فعل المحرك في المتحرك»[٤].

والمقارنة المجردة تجعلنا نحكم بقدر كبير من التشابه بين أرسطو

---

(١) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٦٥٠.

(٢) القاضي عبد الجبار الهمذاني، المغني، التوليد، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ٩/ ١١. والبغدادي، أصول الدين دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠، ص: ١٣٩.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٦٢، ٨٤.

(٤) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ١٩١.

www.christianlib.com

والنَّظَّام، فالقسمة التي ذهب إليها النَّظَّام قريبة تماماً من القسمة التي ذهب إليها أرسطو من قبل، وأنها متناهية بالقوة وليس بالفعل، وأن فكرة الكمون قريبة أيضاً مما ذهب إليه أرسطو في الطبائع الذاتية للموجودات وخروجها من الإمكان إلى التحقق الفعلي. ولعل النَّظّام قد اطلع على مذهب أرسطو من خلال كتابين: أحدهما السماع الطبيعي لأرسطو، والثاني «الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة» لفلوطرخس، وكلاهما كانا قد ترجما في زمانه. غير أنه لا يمكننا الجزم بتأثير أرسطو على النّظّام، إذ لا يمكننا القطع باطلاع النّظّام على مذهب أرسطو، كما أنه استخدم مصطلحات خاصة به.

* * *

www.christianlib.com



الفصل الثاني

التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في لواحق الجسم الطبيعي

*** تمهيد:**

لدى تتبعنا لمدى وجود الأثر اليوناني على المتكلمين في مجال الجسم الطبيعي ترجح لدينا وجود بعض الوشائج بين أقوال المتكلمين وبعض الأفكار لدى فلاسفة اليونان، غير أن الأمر يزداد وضوحاً إذا أتبعنا ذلك بدراسة تتناول لواحق الجسم الطبيعي، من سَببية ومُسببية، وحركة وسكون، ومكان وزمان، فالجسم لا يوجد بمعزل عن لواحقه، فلعلنا ندرك بعض المؤثرات اليونانية في هذا الجانب أيضاً.

وسوف يتم تناول ذلك من خلال أربعة مباحث:

المبحث الأول: التأثيرات اليونانية على المتكلمين في السببية الطبيعية.

المبحث الثاني: التأثيرات اليونانية على المتكلمين في الزمان.

المبحث الثالث: التأثيرات اليونانية على المتكلمين في المكان والخلاء.

المبحث الرابع: شيئية المعدوم وشبهة قدم العالم عند المعتزلة.

* * *

www.christianlib.com

المبحث الأول
التأثيرات اليونانية على المتكلمين في السببية الطبيعية

السبب في **اللغة**: كل شيء يتوصل به إلى غيره، والجمع: أسباب، والسبب في الأصل هو الحبل، ثم استعير لكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور، فقيل: هذا سبب هذا وهذا مسبب عن هذا[١]. وفي **الاصطلاح**: هو ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو في وجوده، وذلك الشيء يسمى مُسَبَّباً، وترادفه العلة[٢].

ويذكر أبو البقاء أن السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا المُسَبَّب والمعلول فإنهما يطلقان عندهما على ما يحتاج إلى شيء آخر، ولكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يُوْجَدُ شيئاً والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل، والحكماء يقولون للأول: العلة الفاعلية، وللثاني: العلة الغائية[٣].

ويمكن أن يُفَرَّق بين السبب والعلة من وجه آخر أيضاً، هو: أنّ العلة تفضي إلى الشيء مع التأثير والمناسبة، بينما يراد بالسبب مايفضي إلى الشيء بالجملة، أي: دون النظر إلى جانب التأثير والمناسبة بين السبب والمسبب[٤].

---

(١) أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية بيروت، ١/ ٢٦٢.

(٢) انظر: التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٩٢٤ ـ ٩٢٥.

(٣) أبو البقاء: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ص: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

(٤) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ١٩٩٤م، ٢/ ٩٦.

www.christianlib.com

ومقتضى فكرة السببية أنه لا يمكن أن يحدث شيء دون أن يكون هناك سبب أو علة محددة تصلح تفسيراً كاملاً وكافياً لذلك الحدوث(١).

والسببية هي العلاقة بين السبب والمُسَبَّب، أي: الصلة بين حادثتين مطردتين بانتظام، أما هل هذه الصلة صلة تأثير وتسبب، أو أنها لا تعدو مجرد اقتران مطرد؟ فهذا موطن خلاف فيها(٢).

ويمكن أن نشير إلى اتجاهين بارزين في الفكر الكلامي قدما تفسيراً واضحاً لهذه العلاقة المطردة:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه القائل بالطبائع الذاتية للأشياء، وأن معلولاتها تنتج عنها بشكل مباشر، وأن الله سبحانه وتعالى يحدث حوادث العالم بواسطة أشياء تفعل بوصفها سبباً مباشراً لتلك الحوادث، وهؤلاء فريقان: يرى أحدهما أن هذه الأسباب مجرد وسائط ليس لها تأثير ذاتي ولكنها منهج إلهي في الخلق، ويمثل هذا الاتجاه جمهور المعتزلة، ومنهم أبو الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار وأبو رشيد النيسابوري. فيما يرى الفريق الآخر أن لها خصائص وطباعاً وبها تفعل، وإلى هذا ذهب بعض المعتزلة، كإبراهيم النَّظَّام، ومعمر بن عبّاد السلمي، والجاحظ.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه القائل بعدم وجود خصائص ذاتية للأشياء، وعدم وجود أي رابطة عليّة بين ظواهر الطبيعة، وأن الله يحدث جميع الحوادث على سبيل المباشرة. وهذا رأي جمهور المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية.

---

(١) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ٢/ ٣١٦ـ٣١٧.

(٢) انظر: د. إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٣م، ص: ١٦٧.

www.christianlib.com

وقبل استعراض آراء هذين الاتجاهين اعتماداً على مصادرهم، نتساءل: هل هذان الاتجاهان أصيلان في التفكير الكلامي، أم أنهما دخيلان عليه؟ وهل من تشابه بين المتكلمين وفلاسفة اليونان في هذا القضية؟ وهل هذا التشابه ـ إن وجد ـ يتجه إلى أحد الفريقين أم لكليهما؟ وهل ذلك من باب التأثر أم من باب التلاقي في الإطار العام للأفكار؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي بداية أن نقدم صورة هذه القضية لدى كل من الفلاسفة اليونانيين والمتكلمين، ونتبعها بتحليل لأوجه التشابه والاختلاف؛ لننتهي بعد ذلك إلى حكم دقيق في هذه القضية.

أولاً ـ السببية لدى فلاسفة اليونان:

إن المفهوم اليوناني الأصيل المتصل بالطبيعة هو تَصَوّر الطبيعة على أنها «كمال» لم تخلقه الآلهة ولا البشر، بل هو موجود وقائم بذاته[1]، ويمكن أن نستجلي حقيقة السببية عند اليونان من خلال تتبعنا لموقفهم من ظواهر الطبيعة وتعليلهم لها، والمقصود بالطبيعة: تلك القوة السارية في الأجسام الطبيعية، التي بها تتميز، وعنها تصدر أفعالها، وبها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي[2].

ويمكن أن نلخص موقف فلاسفة اليونان من الطبيعة في النقاط التالية:

١ ـ تفسير مظاهر الطبيعة بأسباب مادية تعمل في عالم الطبيعة عملاً آلياً لدى الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط:

نشأت بوادر التفكير في تعليل ظواهر الطبيعة في عصر ما قبل سقراط،

---

(١) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى، ص: ٢٣٦.

(٢) انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق الدكتور محمود رضوان الداية دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، ص: ٤٨٥.

www.christianlib.com

فقد ضم ذاك العصر عدة مدارس فلسفية كان الشغل الشاغل لها معرفة أصل الكون، وتفسير التغير الذي يطرأ على الأشياء جميعها وحقيقته. وقد كان هذا الموضوع محيراً للعلماء والفلاسفة منذ القديم؛ ذلك أنه مما استدعى النظر وإعمال الفكر من الإنسان، ولم تكن فكرة الخلق من العدم واردة لدى محاولة رواد هذه المدارس تفسير الوجود، فلا شيء يفنى ولا شيء يخلق من العدم، بل تكون مادته موجودة فعلاً.

ولكن ما هي هذه المادة وكيف تنشأ عنها التغيرات، هذا سؤال عرضته الطائفة الأولى من الفلاسفة في أيونيا، ولم يكن هناك عقائد ثابتة يمكن أن تمدهم بأي حلول، فحاولوا الإجابة عنه على أساس طبيعي بالنظر في مظاهر الوجود، ثم رد هذه المظاهر إلى أسباب مادية تعمل في عالم الطبيعة عملاً آلياً، وقد كانت مظاهر الطبيعة قبل هؤلاء تعلَّل على أساس من تدخل الآلهة المتعددة في أعمال الناس وفي مظاهر هذا العالم الطبيعي[١].

وقد اختلفت الآراء حول الأصل الذي نشأت منه المكونات الطبيعية جميعها بين هذه المدرسة والمدارس التالية لها، ما بين قائل بمبدأ واحد يطرأ عليه التغيرات المختلفة، وما بين معدد لهذا الأصل، فذهب طاليس (حوالي: ٥٥٠ق. م) إلى أن هذا الأصل هو الماء[٢]، وذهب «إنكسيمانس»

(١) انظر: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٤، ص: ٢٦. ود. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي. ١/ ١٤.

(٢) انظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية ١٩٦٨. ص: ٥٠ ـ ٥١. وانظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى ص: ٤٩. والدكتور أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، =

www.christianlib.com

(حوالي: ٥٢٥ق. م) إلى أنه الهواء، وأن هذه الموجودات حدثت عن طريق التكاثف والتخلل بين ذراته[١].

أما «انكسمندرس»[٢] ذكر أن العلة الأولى لابد أن تكون مادة أو شيئاً عاماً يقبل التشكيلات المختلفة كما يقبل الأضداد، وقد عبر عن هذه المادة «بالإبيرون»، وقد أثار هذا المصطلح اختلافات بين المفسرين في تحديد معناه، وانتهوا إلى أن «الإبيرون» هو الجامع لخواص كل شيء وصفاته، وهو أشبه بالسديم الأول الذي نشأ منه الكون[٣].

وذهب «هيرقليطس» (٥٤٠ ـ ٤٧٥ق. م) إلى أن الأشياء في تغير مستمر وتقلُّب دائم، فلا تستقر على حالة واحدة لحظة من الزمن، **ويقوم هذا التغير على الصراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض**، ويتلازم صراع الأضداد واستمراره يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء، ولكن حوادث الكون لا تجري بمحض المصادفة أو العشوائية بل **تسير وفق نظام حتمي تفرضه الحكمة والعقلانية**، ويمكن أن نعبر عن هذا النظام بالقوانين الطبيعية. إلا أن «هيرقليطس» لم يتخلَّ عن نزعته

= الطبعة الثانية، ص: ١٨ ـ ١٩. والدكتور محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٥م، ص: ٥٨.

(١) انظر: الدكتورمحمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ٦٢.

(٢) انكسميندرس (٦١٠ ـ ٥٤٧): هو تلميذ طاليس وخليفته في ملطية، وتعتبر نظريته في العالم من أهم ما ينسب إليه من أفكار، فقد تحدث عن اللامتناهي أو غير المحدود وفسر به جميع الأشياء تفسيراً آلياً، والتطور عنده قانون عام، فجميع الأشياء تخرج من اللامتناهي ثم تعود إليه. يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٤ ـ ١٦.

(٣) انظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٥٢. ود. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ٦١.

www.christianlib.com

الطبيعية، فالنار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وإليه ترجع، وهناك روايات راجحة تشير إلى أنه كان يرى أن أصل الأشياء العناصر الثلاثة: النار والماء والتراب، فالنار تتحول إلى ماء، والماء إلى تراب، والتراب بدوره يتحول إلى ماء، والماء إلى نار[١].

وتصور هؤلاء للوجود كان قائماً على أن جميع الأشياء لا بد لها من مصدر مادي، فلا شيء ينشأ من عدم كما لا يعدم شيء موجود، وكانت إجاباتهم تدور في فلك التصور المادي البحت، فعلى المادة تجري التغيرات المختلفة، وقد كانت تلك الإجابات متدرجة مع تطور الفكر الإنساني، حيث إن الإنسان عندما يبدأ التفكير يكون تفكيره منحصراً في المادة التي يتألف منها الوجود.

وهذا طبيعي ومعقول؛ لأن التفكير في بدايته لا يستطيع أن يستسيغ إلا العالم المادي الذي يحيط به، وهو لا يقوى على التفكير في المسائل العقلية إلا بعد النضوج، فليس غريباً أن تبدأ الفلسفة بالتفكير بالمادة التي خُيِّل وقتئذ أن لا وجود لغيرها، وأن الإنسان نفسه ليس إلا ظاهرة مادية من ظواهرها، وقد تدرج هذا التفكير حتى وصل إلى التفكير المجرد المطلق عند أفلاطون وأرسطو[٢].

وقد خطت الفلسفة بعد ذلك خطوة في اتجاه مختلف على يد **الفيثاغوريين**، حيث نلمح في رأي هذه المدرسة في مادة الكون انتقالاً من المادية إلى الفكر المجرد، فقد لاحظ هؤلاء أن جميع الصفات التي توصف بها الأشياء كاللون والرائحة عرضة للتغير المستمر، غير أن هناك شيئاً ينطبق على جميع الأشياء، وهو القابلية للعد.

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، مكتبة نهضة مصر، ص: ١٤٠.

(٢) انظر: السابق نفسه. وأيضاً الدكتورة أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٤٧.

www.christianlib.com

ورغم أن هناك من الدارسين من يعتبر أن هذه المدرسة تعبر عن نحلة دينية أكثر من كونها تعبر عن اتجاه فلسفي، ومن هؤلاء «وولتر ستيس»[١]، إلا أنه يمكن القول بأن الفيثاغورية جاءت في موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفي عند اليونان؛ ذلك أن العقل اليوناني بعد أن اتجه إلى المحسوس باحثاً عن الحقيقة في ثناياه اكتشف أن هذا المحسوس الخارجي يخضع لنظام معين، وأن الرياضة هي التي تترجم هذا النظام، فكان على الفيثاغوريين أن يكشفوا ما تنطوي عليه المحسوسات من نظام وترتيب، وأن يبينوا الصيغ المكونة للأشياء، وأن يعبّروا عن ذلك بصيغة رياضية، واعتقد أنصار هذه المدرسة أن الأعداد مبادئ الأشياء جميعاً وأصول طبائعها[٢].

وإلى جانب هؤلاء وُجد **«الإيليون»** وهم جماعة من الفلاسفة ظهروا في القرن السادس قبل الميلاد، رأوا أن الوجود هادئ غير متبدل، ونفوا الخلاء والحركة، ونسبوا ما يشاهدونه من الحوادث إلى خداع الحواس، وأصروا على أن العقل يُدْرِكُ ثابتاً غير متحرك ولا متبدل، وقالوا بعنصر واحد متقلب من حال إلى حال، ولكنه لا يتبدل. ومقتضى كلام هؤلاء إنكار مبدأ السببية بادعاء خداع الحواس، فقد استبعد «بارمنيدس» (ولد: ٥١٤ق. م) كل شيء من فكرة الوجود إلا الوحدة، فألغى نشأة الكون ونموه وحركته وتعدده، كما ألغى ظواهر الحياة والموت، ولم يبق للوجود من الصفات إلا الصفات المنتمية إلى مقولة الكم،

---

(١) انظر: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٧.

(٢) انظر: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٣٧ ـ ٣٩. ود. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ٦٥.

www.christianlib.com

أما الوصف بالكيف كالحار والبارد والنور والظلمة فلا حقيقة له[١].

أما **الطبيعيون المتأخرون** فقد أخذ البحث معهم وجهة أخرى، فقد بدأت معهم العناية بالبحث في القوى المحركة للمادة، ويتضح ذلك عند «إنبادقليس»[٢]، فقد ذهب «إنبادقليس» **إلى القول بالعلل الأربعة** وهي: الماء والهواء والتراب والنار، وسماها الجذور، فتحصل الموجودات بالامتزاج والانفصال بينها عن طريق قوتين إلهيتين، هما: الحب والكراهية.

وقد رأى «إنكساغوراس» (٥٠٠ ـ ٤٢٨ق. م) أن نظرية إنبادقليس غير صالحة؛ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء، وذهب إلى أن أي جسم مادي يتركب من أجزاء متشابهة لا يختلف بعضها عن بعض مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية، وهو يفترض أجزاء غاية في الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها وتحتوي على جميع الكيفيات الممكنة[٣].

ولعل أول صياغة متكاملة للسببية الطبيعية نجدها لدى ديموقريطس (٤٧٠ ـ ٣٦١ق. م)؛ إذ يقول: إن الضرورة سبقت وعينت الأشياء كلها الكائنة والتي ستكون فقط عن طريق الضرورة تعين السياق الكلي للأشياء منذ الأزل، فتاريخ الكون بأسره ليس إلا نتيجة لتكوينه الأصلي والأبدي، وهي نتيجة محتّمة

---

(١) انظر: ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٤٧ ـ ٤٩. ود. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط٤/ ١٩٧٢، ص: ٧١.

(٢) أنبادقليس (٤٩٠ ـ ٤٣٠): فيلسوف يوناني من بلدة أكراجاس بصقلية فسر الموجودات الطبيعية بردها إلى عناصر مادية أربعة: النار والهواء والماء والتراب، تمتزج وتنفصل بفعل قوة المحبة والكراهية، وقال بنظرية التطور والتناسخ. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ٣٥ ـ ٣٨.

(٣) انظر: الدكتورة أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٩٥، ١٠٣ ـ ١٠٥.

www.christianlib.com

خطوة خطوة ولم تكن فلسفة ديمقريطس الذرية إلا تطبيقاً كاملاً دقيقاً لمبدأ الحتمية الطبيعية، فالذرات نفسها لا تتغير، وهي في حركة ذاتية مستمرة، ولا تهتز إلا بفعل التصادم مع الذرات الأخرى فعلى هذا مفهوم الوجود الأبدي للكون ليس للذرات فحسب؛ بل للذرات المتحركة في خلاء لا متناه[١].

وبعد «ديموقريطس» توجهت دفة الفلسفة عن الاهتمام بتفسير الطبيعة للاهتمام بعالم الإنسان وغاياته ومثله العليا وقواعد سلوكه، فقد جاء السوفسطائيون في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ليعبروا عن هذا الاتجاه، ولكنهم لم يكونوا يتمتعون بنزعة علمية حقيقية؛ وإنما كان سعيهم لتحقيق الربح المادي من وراء تعليم ذوي الطموح السياسي المهارات المتصلة بالجدل والخطابة وغير ذلك، أما الظواهر الطبيعية فقد كانت بمثابة مسلمات لا تحتاج إلى بحث وتعليل، فالنار تحرق دائماً، والشمس تشرق كل يوم بشكل منتظم، وكذلك الأمر في مختلف الظواهر الطبيعية[٢].

٢ ـ الأسباب الطبيعية والأسباب الإلهية عند أفلاطون:

يأخذ البحث في السببية وجهة مختلفة لدى أفلاطون (ت: حوالي ٣٤٧ق. م)، **فقد أكد أفلاطون ارتباط علم الطبيعة بالبحث في الألوهية**، ويميز بين نوعين من الأسباب، أحدهما إلهي والآخر طبيعي، والحقيقة ـ بحسب ما يرى ـ لا يمكن أن توجد في عالم المحسوسات، وإنما في عالم مفارق هو عالم المثل أو الصور، وهي الموجود الثابت الذي لا يتغير[٣].

---

(١) انظر: د. يمنى الخولي، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص: ١٠٧.

(٢) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٩٠ ـ ٩١.

(٣) انظر: أفلاطون، طيماوس، ضمن المجموعة الكاملة، ٥/ ٣٩٣.

www.christianlib.com

ونقطة البداية في العلم الطبيعي عند أفلاطون هي محاولته لتفسير التغير والصيرورة البادية في الكون، فهو يرى أنه في مقابل «الصور» توجد «المادة»، وهي تتغير باستمرار، فعند اجتماعها بالصور يحدث الوجود[١]. **ولكن علينا ألا نفهم المادة الأفلاطونية هنا على أنها نظير للمادة المعروفة لدينا، وإنما هي شيء يدرك باعتباره مقابلاً للوجود**[٢].

وقد ذكر أفلاطون أن كل شيء يُخْلَق يجب أن يخلق بسبب ما بالضرورة؛ إذ لا شيء يستطيع أن يُخْلَق بدون سبب، **وقد** صنع الله العالم بالنظر إلى المتغير واللامتغير من العناصر الأربعة، الماء والهواء والنار والتراب، ثم أبدع جسم العالم وصنع الإنسان وبقية الأحياء الموجودة تحت فلك القمر[٣]. وقد لاحظ أفلاطون أن كل متحرك لابد له من محرك، ولما كان التحرك مادياً كان الشرط الأول في المحرك ألا يكون مادياً، لذلك انتهى إلى أنه النفس اللامرئية، وهي العلة الأولى في حركة الكون[٤].

٣ ـ السببية بين المحرك الأول والعلل المباطِنة لمظاهر الطبيعة عند أرسطو:

إذا انتقلنا إلى أرسطو نجد أن له آراء جلية في قضية السببية؛ إذ كانت له رؤية تقويمية انتقادية لآراء السابقين عليه، مع إضفاء وجهة نظره الخاصة على ذات الموضوع[٥]. وقد اعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بإطلاق،

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٣، ص: ١٧١.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص: ١٧٣.

(٣) انظر: أفلاطون، طيماوس، ضمن المجموعة الكاملة، ٥/ ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

(٤) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ١٩٩ ـ ٢٠٣.

(٥) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٣٣ وما بعدها.

www.christianlib.com

فلا يمكن القَدْح في بداهته، وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها مشكلة طبيعية وميتافيزيقية فقط، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً(١).

وقد قرر أرسطو في كتاب الطبيعة أن العلم لا يكون إلا بمعرفة السبب الأول، وأنه ينبغي أن نفعل هذا في الكون والفساد والتغير الطبيعي كله، وفي ذلك يقول: «إنّ نظرنا هذا الذي نحن بسبيله، لمّا كان غرضه العلم، وكنا لا نظن بشيء من الأشياء أنا قد علمناه دون أن نتقدم فنحصل فيه من قِبَل أي شيء كان، وهذا هو أن نحصّل سببه الأول فمن البين أنه ينبغي لنا نحن أيضاً أن نفعل في أمر الكون والفساد والتغيّر الطبيعي كله، حتى نكون إذا علمنا مبادئها أن نرد إليها شيئاً مما نبحث عنه»(٢).

وينتمي إلى العالم الطبيعي عند أرسطو كل ما يتحرك بنفسه أو يملك في داخله مبدأ الحركة، وأدخل ضمن هذا الإطار إضافة إلى الكائنات الحية العناصر المادية(٣)، وهو يرى أن الطبيعة هي العلة الداخلية للأشياء الطبيعية، كما أنه يميز بين الأسباب الأولية والأسباب الثانوية، ولعل ذلك راجع إلى نظرته للطبيعة على أنها علة صورية من جانب، وأنها من جانب آخر علة فاعلية(٤).

وقد تحدث عن العلل وقسمها إلى أربعة أقسام: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية.

---

(١) انظر: الدكتور علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص: ١٥٦.

(٢) أرسطو، الطبيعة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ١/ ١٠٠.

(٣) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى، ص: ٢٣٢.

(٤) Jyl Gentzler, Method in Ancient Philosophy, Publisher, Clarendon Press. Oxford. Publication, ١٩٩٨. P. ٧٠ _ ٧١.

www.christianlib.com

وأول هذه العلل العلة المادية: وهي المادة الأولى التي يتكون منها الشيء، ومثالها النحاس للتمثال، وهي مادة أولى غير معينة مستعدة للتشكيل بأية صورة.

ثم العلة الصورية: وهي ما به الشيء بالفعل، أو ما به الشيء هو هو، ومثاله صورة التمثال.

ثم العلة الفاعلية: وهي القوة التي تعمل على تغيير الشيء وتصييره ليأخذ صورة جديدة، ومثاله المثال للتمثال.

وأخيراً العلة الغائية: وهي الغاية الكامنة في ذهن صانع التمثال قبل انتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهو الهدف الذي يبتغى تحقيقه من وراء الحركة. أي: ما من أجله صنع التمثال، فهذه علل الوجود التي يمكن أن تكون أسباباً[1].

والعلة عند أرسطو مرتبطة بمعلولها، وهذا المعلول بدوره من الممكن أن يَصِير علةً لشيء ثالث، وهكذا في سلسلة ممتدة يكون في آخر حلقاتها نتيجةً وليس علة لشيء، أما الحلقات السابقة عليه فإنها تكون نتائج وعللاً في نفس الوقت، على حين تكون الحلقة الأولى علة فقط ولا شيء غير ذلك، وعليها تتعلق كل حلقات السلسلة بأجمعها، والمهم هو أن هذه السلسلة لا تمتد إلى غير نهاية وإنما تبدأ بنقطة ما وتنتهي عند نقطة محددة[2].

وتعتبر الفكرة المهمة أيضاً في مجال البحث في السببية لدى أرسطو، هي فكرة **القوة والفعل**، فكل شيء مجهز بأسباب كماله، ولكن هذه الكمالات خاملة موجودة بالقوة، وهي تحتاج إلى محفز أو مثير خارجي حتى تخرج إلى حيز الوجود وتحقق كمالها بالفعل، وذلك يتم عن طريق الحركة، هذا هو تفسير كل تغير ضمن

---

(١) انظر: أرسطو: الطبيعة ١/ ١٠٠ ـ ١٠٢.

(٢) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى، ص: ٢٤٢.

www.christianlib.com

العالم الطبيعي وهو ينطبق على جملة العالم من حيث احتياجه إلى محرك أول[١].

وهكذا لم يعد الكلي قابعاً وراء الظواهر؛ بل أصبح كامناً مباطناً يحدو الأشياءَ الواقعيةَ الشوقُ إليه، فالطبيعة فيما يرى أرسطو هي في ذاتها طبيعة غائية، وبهذا وحده ممكن أن نفهم معنى الحدوث والتغير، ودور الإله في العملية الزمانية قاصر على التحريك[٢]. والحركة هي فعل المحرك في المتحرك، وهي أزلية لأن المحرك الأول لها موجود بالفعل وقادر، وما دامت العلة الأولى ثابتة أبداً لها نفس القدرة فلا بد أن تكون محدثة نفس المعلول، فلو فرضنا حيناً لم تكن فيه الحركة وجب أن لا تكون أبداً، ولو فرضنا العكس وجب أن تبقى هذه الحركة أبداً[٣].

ويرى أرسطو أن الغائية متحققة في الطبيعة، وأن أهم ما يميز الطبيعة هو أنها تفعل من أجل شيء[٤]، ورفض أن يكون وراء تشكيل هذه الموجودات ضرورة آلية أو مصادفة هوجاء، ونقد السابقين عليه في زعمهم هذه الآلية. وقد علل أرسطو ما نراه في الطبيعة من مسوخ وظواهر شاذة، إلى كون مادته فاسدة أو غير مطاوعة، وفرق بين الاتفاق أو الصدفة وبين البخت، فيرى أن الأولى تقال للأشياء غير العاقلة، أما بالنسبة للإنسان فتسمى بختاً، والبخت عند أرسطو هو العلة بالعرض لوقائع قابلة لأن تكون غايات، حينما تكون صادرة

---

(١) W. K. C. Guthrie, The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle, London. Publication Year: ١٩٥٠. P. ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) انظر: د. مصطفى لبيب عبد الغني، الطبيعيات عند الرواقيين، ص: ٣٩.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ١٩١ ـ ١٩٢. والدكتور محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو مصرية، ط٢، ص: ١٦٧.

(٤) أرسطو، الطبيعة ١/ ١٤٢.

www.christianlib.com

عن إرادة واختيار[١].

أما عن عناصر الموجودات، فقد رفض أرسطو قول ديموقريطس الذاهب إلى أن الطبيعة تتألف من وحدات هي غاية في الصغر، منها تتركب الأجسام، وقال بأن الأجسام تتركب من أربعة عناصر هي: الماء والهواء والنار والتراب، وتتصف هذه العناصر بأربع خواص أولية هي: الحرارة واليبوسة والرطوبة والجفاف، وعن هذه العناصر بخصائصها تتكون الموجودات الطبيعية[٢].

ولدى التأمل في مذهب أرسطو يبدو لنا أنه رغم ما فيه من عناصر طبيعية إلا أنه لا يخلو من نزعة مثالية، وهذا الأمر لم يرض التالين له فأخذوا ينظرون إلى الطبيعة بنظرة مختلفة تماماً، مبتعدين عن مثالية أفلاطون وأرسطو على السواء[٣].

٤ ـ النِّظام الصارم والحلولية المادية عند الرواقيين:

أما الرواقيون فقد كانوا ذوي نزعة حسية، وقد أدت بهم نزعتهم هذه إلى نوع من الحلولية، فهم لا يفصلون بين الله والعالم بل يوحدون بينهما، ويقولون بأنهما موجود واحد يتطور من النار الصرفة إلى مظاهر الكون المختلفة، ثم تنتهي النار من هذه المظاهر فيحدث الاحتراق الكلي، وتعود وتتطور على نفس النسق في دورات العود الأبدي، فتبدأ دورة جديدة مطابقة تماماً لسابقتها وهكذا[٤].

وهذه النزعة تفترض وجود نفس وعقل كلي مدبر للكون الواحد، وأنه يهدف

---

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٥. ود. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ١٣٥ ـ ١٣٨.

(٢) انظر: أحمد أمين والدكتور زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: ٢٥٥ ـ ٢٢٧.

(٣) انظر: د. مصطفى لبيب عبد الغني، الطبيعيات عند الرواقيين، ص: ٣٩.

(٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

في حركته تحقيق غايات معقولة ومرسومة، وقد ارتبطت به ارتباطاً لا انفكاك له، وهو القانون الذي لا يمكن أن يتغير أبداً، ومن هنا نظر الرواقيون إلى الطبيعة بصورة ثابتة لا تتغير، فلو تمكن الإنسان من الوصول إلى المعرفة الحقة بسلسلة العلل والمعلولات لاستطاع أن يتنبأ بالمستقبل[1].

والاصطلاح الأساسي لقانون العلية لدى الرواقيين هو القدر، وهو مرادف للانسجام الكوني الشامل الذي يوحد بين الكائنات، وهو سلسلة العلل والنظام الذي لا يند عنه شيء مطلقاً، أما التلقائي وما ليس له علة فلا وجود له مطلقاً[2]. وقد فرق الرواقيون بين نوعين من العلل، فهناك العلل الأصلية أو الكاملة وهي التي تعبر عن طبيعة الشيء، وهناك العلل المساعدة أو القريبة وهي التي تعبر عن الفعل الذي يتجه للشيء من الخارج[3].

٥ ـ الأبيقوريون ونسبية القوانين الطبيعية:

كان **الأبيقوريون** على النقيض تماماً مما كان عليه الرواقيّون، فرغم أن هذه المدرسة وريثة الذرية الديموقريطية بكل حتميتها الصارمة، إلا أنها لم تقل بحتمية ديمقريطس، فهي ترى أنه ليس للعلم قيمة ذاتية، ولا يعتبر مطابقاً لحقيقة الوجود؛ ذلك أن الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن أكثر من علة، فهي لذلك تحتمل أكثر من تفسير، فالعلم ليس إلا مجموعة تفسيرات ممكنة وحسب. وهذا الاتجاه له مثيل في الفكر المعاصر، فقد ذهب كثير من العلماء إلى القول بنسبية القوانين الطبيعية، أو

---

(١) انظر: د. مصطفى لبيب عبد الغني، الطبيعيات عند الرواقيين، ص: ٤٣. وأولف جيجن، المشكلات الكبرى ص: ٣٢١.

(٢) انظر: د. مصطفى لبيب عبد الغني، الطبيعيات عند الرواقيين، ص: ٤٦.

(٣) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ١٧٠.

www.christianlib.com

أنها فروض نافعة، ويظنون أن هذه النسبية هي الطريق الوحيد لتخليص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة[١].

*** تعقيب:**

ومهما يكن من أمر فإنه لدى تدقيق النظر فيما سبق يمكننا أن نستجلي النقاط الرئيسية التالية:

ـ ذهب معظم فلاسفة اليونان السابقين على سقراط إلى التسليم بخصائص ذاتية للأشياء، أو إلى القول بوجود قوانين طبيعية صارمة، ولم يتحدثوا عن دور الآلهة في إيجاد هذه الطبائع والقوانين الطبيعية.

ـ ذهب كثير من فلاسفة اليونان إلى إثبات الخصائص الذاتية للموجودات، وقالوا بعلية بعض الموجودات في بعض وأنها تفعل ذلك بوصفها علة مباشرة للظواهر الطبيعية، وسلموا بوجود إله هو العلة القصوى لحوادث العالم، على اختلاف فيما بينهم في توصيف العلية الإلهية، هل عليته فاعلية مباشرة كما نجد عند أفلاطون، أم أن الإله يفعل من حيث هو معشوق، وهل هو مباطن للطبيعة كما نجد عند الرواقيين، أم جوهر مفارق كما نجد عند أفلاطون وأرسطو؟

ـ ذهب بعض الفلاسفة وهم الأبيقوريون إلى اعتبار القوانين الطبيعية نسبية حتى لا يقع الإنسان أسيراً لقوانين الطبيعة، وأن الآلهة ـ على فرض وجودهم ـ لا يعنون بأمر هذا العالم؛ لأن ذلك يحط من مكانتهم.

هذا وقد ذهب بعض الدارسين إلى رد مذهب المتكلمين إلى فلاسفة اليونان في هذا الموضوع، فآراء المعتزلة في السببية تعود إلى جمهور فلاسفة

---

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢١٦ ـ ٢١٧. ود. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٩٤٦، ص: ٤٤ ـ ٤٥.

www.christianlib.com

اليونان القائلين بصرامة القوانين الطبيعية وإثبات الطبائع الذاتية للموجودات[١]، وآراء الأشاعرة في عدم صرامة هذه القوانين والقول بفكرة العادة ترجع إلى الأبيقوري[٢]، وحتى نطمئن إلى حكم صحيح في هذه القضية ينبغي علينا أن نناقش هذا القول من خلال استعراضنا لآراء المتكلمين في هذه القضية.

أ ـ المعتزلة وفكرة الطبائع الفلسفية:

عُرف أهل الاعتزال بنزعتهم العقلية؛ إذ جعلوا العقل حكماً يرجعون إليه، ويقيمون على أساسه عقائدهم، ولا يخرج موقفهم من قضية السببية عن النهج العام الذي ساروا عليه، فقد رأى المعتزلة أن الله ﷻ وضع للكون نظاماً محكماً، يشمل المادة وكل ما يحيط الإنسان؛ وذلك مراعاة لمصالح العباد، فقال فريق منهم بالعلاقة الضرورية بين العلل ومعلولاتها، فالأسباب موجبة لمسبباتها؛ لأن الله وضع للكون نظاماً، وأودع في المخلوقات قُوى تصدر عنها آثارها بطريق العلية المباشرة أو التوليد.

وإذا تتبعنا آراء المعتزلة من خلال المصادر الموجودة بين أيدينا فسنجد أن لدى فريق منهم إقراراً وتصريحاً بالقول بالخصائص الذاتية للموجودات الطبيعية، فالجنس الواحد عند النظّام (ت٢٣١هـ) لا يكون منه عملان مختلفان، كما لا يكون من النار تسخين وتبريد[٣]، ويذهب النظام أيضاً إلى أن المتولدات جميعها أفعال الله تعالى **بإيجاب الخلقة**، فالله سبحانه وتعالى طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقاً إذا دفعته

---

(١) انظر: الدكتور إبراهيم مدكور، مقدمة كتاب التوليد للقاضي عبد الجبار ٩/ ٥. وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٦٧٥. ود. ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ١٧٩.

(٢) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٦٧٥.

(٣) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٥١. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٢٠.

www.christianlib.com

ذهب[١]، وقوله هذا ينسجم انسجاماً تاماً مع نظرية الكمون التي ذهب إليها في أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة وأكمن بعضها في بعض[٢].

واعتبر النَّظَّام إثبات الطبائع من قبيل البديهيات التي لا يتسنى لأحد إنكارها، وأن من تأتى ذلك منه فهو واقع في الجهالات[٣]. كما أثبت الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) الطبائع للأجسام مثل الفلاسفة الطبيعيين[٤]، وذهب معمر(٢١٥هـ) إلى أن الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام، أما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق والشمس التي تحدث الحرارة والقمر الذي يحدث التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[٥]، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهى تفعلها بإيجاب الطبع[٦].

وقال أبو القاسم البلخي (ت: ٣٠٩هـ) أيضاً بمقالة الفلاسفة في أن الأجسام مكونة من الطبائع الأربع، كما ذكر أن للأجسام طبائع تتهيأ لأنْ تفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته، وذكر أن في الحنطة خاصية فلا يجوز أن ينبت من الحنطة الشعير طالما أن الخاصية فيها، وأن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر، ويذكر أبو رشيد النيسابوري أن البلخي ذكر في كتاب

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ٩/ ١١. والبغدادي، أصول الدين، ص: ١٣٩.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ٥٦. والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص: ١٤٠ وما بعدها.

(٣) انظر: الجاحظ، الحيوان، ٥/ ١١.

(٤) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ٧٥.

(٥) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ٦٦.

(٦) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ١/ ٣٠٣.

www.christianlib.com

له اسمه عيون المسائل أن الإنسان وكل هذه الأجسام التي تتحلل وتفسد مخلوقة من الطبائع الأربع، ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض[١].

وإذا كان أكثر المعتزلة قد قالوا بالطبع بوصفه قوة سارية في الأجسام الطبيعية، فإن بعضهم بالغ في ذلك حتى أدخل الإنسان في هذه المنظومة الطبيعية، حيث ذكر أن أفعاله تصدر وفق ما تقتضيه فطرته، فالمعارف عند الجاحظ تقع بالطبع عند النظر في الأدلة، فمتى قويت الدواعي في النظر وقع اضطراراً، وإذا تساوت هذه الدواعي وقع اختياراً، فأما إرادة النظر فإنه مما يقع باختيار كإرادة إدراك المدركات في أن جميع ذلك يقع بالطبع[٢].

ويذكر البغدادي (٤٢٩هـ) أن معمراً (٢١٥هـ) ينكر قول المعتزلة بأن العباد فاعلون بالقُدر التي يخلقها الله فيهم، ويرى أن ذلك فعل الجسم بطبعه[٣]، وأن الجاحظ يقول: إن المعارف كلها طباع وهي مع ذلك فعل للعباد وليست باختيار لهم، كما أنه وافق ثمامة بن أشرس (ت: ٢١٣هـ) في أنه لا فعل للعباد إلا الارادة، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وجبت بإرادتهم[٤].

وهذا الكلام ـ إن ثبت للجاحظ حسبما هو ظاهر ـ فمؤداه سريان القول بالحتمية على الإنسان، وذلك مخالف لروح المذهب المعتزلي ووقوع فيما أراد

---

(١) انظر: النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص: ١٣٣.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، النظر والمعارف، تحقيق: الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٢/ ٣١٦.

(٣) انظر: السابق نفسه ص: ٩٦.

(٤) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٦٠.

www.christianlib.com

المذهب اجتنابه، غير أننا بالرجوع إلى كتب الجاحظ نفسه نجد أنه يفرق بين نوعين من الطباع: طباع فطر عليها الخلق وهم فيها متساوون، وأخرى تنال بالمران والاكتساب، وفي ذلك يقول:

«وأنا واصفٌ لك الطبائع التي رُكِّب عليها الخلق وفطرت عليها البرايا كلهم، فهم فيها مستوون، وإلى وجودها في أنفسهم مضطرون، وفي المعرفة بما يتولد عنها متفقون، ثم مبين لك كيف تفترق بهم الحالات وتتفاوت بهم المنازل، وما العلل التي يوجب بعضها بعضاً، وما الشيء الذي يكون سبباً لغيره متى كان الأول كان ما بعده، وما السبب الذي لا يكون الثاني فيه إلا بالأول وربما كان الأول ولم يكن الثاني، وفرق ما بين الطبع الأول وبين الاكتساب والعادة التي تصير طبعاً ثانياً»[1].

فالجاحظ من خلال النص السابق يبدو أكثر مرونة وانسجاماً مع الروح العامة للمذهب المعتزلي، الذي يولي فكرة الحرية الإنسانية أهمية خاصة.

وقد استكمل المعتزلة عرض آرائهم في السببية من خلال قولهم بالتوليد، والفعل المتولد: هو الذي يحصل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح في حركة اليد[2]. وقد اختلفت المعتزلة في تعريف المتولد، فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسبب منّي ويحل في غيري. وقال آخرون: هو الفعل الذي أوجبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري. وقيل أيضاً: هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب

---

(١) الجاحظ: رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١م. ١٤١١هـ. ١/ ٩٧.

(٢) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٩٨.

www.christianlib.com

الذي يلي الدفعة[١].

ويعد بشر بن المعتمر (ت: ٢١٠هـ) مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، أول من أحدث القول بالتوليد، ثم تابعه بعد ذلك جمهور المعتزلة على اختلاف بينهم، ولكلٍّ رأيٌ وتوجيه، فقد فرقوا بين ما يتولد من الحي، وبين ما يتولد من غير الحي كالنار مثلاً، واختلفوا فيه هل هو فعل الله أو فعل الطبيعة، أو لا فاعل له، وفرق بعضهم بين الحركة من جانب، والألوان والطعوم من جانب آخر، وعدوا المتولد عن الأولى من فعل الإنسان، بينما ما يتولد عن الثانية من فعل الله.

وذهب النّظّام إلى أن كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل الله ﷻ بإيجاب الخلقة، أي: أن الله سبحانه وتعالى طبع الحجر وخلقه خلقاً إذا دفعته ذهب[٢]، ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض المعتزلة ذهبوا إلى القول بأن العبد ليس له من الفعل إلا ما يحل في قلبه من الإرادة، وهو مخالف لما ذهب إليه جمهورهم[٣].

وقد بين القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) أن القول بأن الله سبحانه وتعالى يفعل بالأسباب لا يوجب نقصاً في جانبه؛ إذ إن حاله تفارق حالنا، وكما أنه سبحانه يفعل في المَحَالّ من غير حاجة به إليها، فكذلك يفعل بالأسباب أيضاً من غير حاجة ثم إن القاضي عبد الجبار ينسب الاحتياج إلى الفعل وليس إلى الفاعل، كنحو حاجته إلى المحل، ولما كان لله سبحانه أن يفعل المتولد على

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٠٨.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٩/ ١١ـ ١٤.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، جمع حسن بن متويه، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ص: ٢٨٠.

www.christianlib.com

جهة الابتداء ولا يمكن نسبة الاحتياج إليه، فهو قادر لذاته، ويصح منه ما يفعله متولداً أن يفعله ابتداء[١].

ولعل الذي دعا المعتزلة إلى تبني القول بالتوليد هو أحد أمرين أو كلاهما: التأثر بالفلاسفة الطبيعيين؛ إذ إن أساسه عائد إلى الفلاسفة الطبيعيين، واتفاقه مع حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، إذ هو في الواقع ليس إلا فرعاً لمشكلتي الاستطاعة وخلق الأفعال، أي: الجبر والاختيار[٢]. ويرى بعض الدارسين أن السبب في ذلك يرجع إلى أن هذا الفريق من المتكلمين كان لديه مجموعة من الأفكار الفلسفية التي لا تتصل بالدين، تمنح الطبيعة بعض الخصائص التي هي لله وحده في العقيدة الدينية[٣].

إذن فإن القول بتلازم السبب والمسبب لا ينسب للمدرسة برمتها فقد كان هناك اتجاه آخر ابتداء من أبي الهذيل العلاف. وعلى كل حال فإن القول بالطبائع لم يكن مقبولاً لدى جميع المعتزلة، فقد ذهب الجبائي إلى أن «السبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب، وليس الموجب للشيء إلا مَن فعله وأوجده»[٤].

كما ذهب الجبائي مع أبي الهذيل (ت: ٢٣٥هـ) وكثير من أهل الكلام إلى جواز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً؛ بل يحدث سكوناً، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق. وقد جوّز

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٩/ ٩٤ _ ٩٥، ١٠٢ _ ١٠٣، ١١٩ _ ١٢٠.

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور، مقدمة كتاب التوليد للقاضي عبد الجبار ٩/ ٥. الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٤٧٧، ٤٧٨.

(٣) انظر: فيصل بدير عون، فكرة الطبيعة، ص: ١٨٤، وانظر: بينيس، مذهب الذرة، ص: ٢٠.

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤١٣.

www.christianlib.com

أبو الهذيل اجتماع الفعل المباشر والموت، واجتماع الإدراك والعمى، واجتماع الخرس الذي هو منع وعجز عن الكلام مع الكلام[١].

ونجد القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) كذلك يرفض أن تكون الأفعال الصادرة عن الإنسان واقعة بطبع المحل أو بطبع الجوارح بعد الإرادة، وذلك دفاع منه عن الحرية الكاملة للإنسان[٢]، وهو يرى أن القول بالطبع غير معقول[٣].

ويرفض أبو رشيد النيسابوري (ت: حوالي٤٥٠هـ) أن يكون خروج النار من الحجر والماء من الهواء فعلاً لله بطريق العادة؛ لأن الحال تستمر في ذلك على طريق واحدة ولا تتخلف أبداً، ويرفض كذلك أن يكون الماء حاصلاً عن تكاثف الهواء وألف كتاباً عنوانه: «النقض على أصحاب الطبائع»[٤].

ونراه يقول في سياق اعتراضه على أبي القاسم البلخي القائل بالطبائع الأربعة: «والذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة وهي على ما هي عليه شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد. ولا نقول: إنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربعة ولا من غيرها»[٥].

ويؤكد ذلك الحاكم الجشمي إذ يقول: «إن جميع ما يظهر في العالم من تأثير حي قادرٍ عالم، وكلها محدثة أحدثها القديم لا من شيء»[٦].

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١٢، ٣١٣.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٩/ ٢٥.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، المنسوب للقاضي عبد الجبار، ص: ١٢٠.

(٤) النيسابوري، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص: ٥٩ ـ ٦٠.

(٥) النيسابوري، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص: ١٣٣.

(٦) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في دراية الأصول، القسم الثاني المسألة الرابعة (مسألة في نفي الطبائع والرد على الطبائعية).

www.christianlib.com

ويستدل هؤلاء لرأيهم هذا بعدد من الأدلة، منها: أن الطبع غير معقول ولا يمكن العلم به، وأن الطبع ـ على فرض وجوده ـ إما أن يكون جوهراً أو صفة للجوهر، ولا يمكن أن يكون جوهراً، لأن الجواهر كلها متجانسة، فكان يجب أن تشترك في الطبع وفي تأثيرها فيما تؤثر فيه.

ثم إن ذات الجوهر لو كانت موجبة لهذه التأثيرات لوجب أن تكون موجبة لها في كل حال؛ لأن السبب حاصل في كل حال، وهذا يوجب ألا ينقطع نمو ما ينمو من الأشجار والحيوانات، وهذا مخالف لما هو معلوم ومشاهد؛ كما أن ذات الجوهر ليست بأن توجب الكون المخصوص أولى من أن توجب ضده، فكان يجب أن توجب الشيء وضده، ومثل هذا يقال في الطعم والرائحة وسائر الأعراض التي تصدر عن الجوهر[1].

وسبب قول المعتزلة: إن الله سبحانه وتعالى يفعل بالأسباب مع إقرارهم عدم حاجة الله سبحانه وتعالى إليها، ظنهم أنه لابد من أن يتعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا، وقد ذكر الله تعالى في أكثر من آية في كتابه البحار التي تجري فيها السفن، وذكر الرياح وما شاكلها، فالله أجرى ذلك لضرب من الصلاح، وحَسُنَ فعله له بسبب، وإن كان سبحانه قادراً على أن يفعله ابتداءً[2].

---

(١) انظر: النيسابوري، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص: ١٣٦ ـ ١٣٧. والحاكم الجشمي. تحكيم العقول، القسم الثاني المسألة الرابعة (مسألة في نفي الطبائع والرد على الطبائعية).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، جمع حسن بن متويه، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ص: ٣٩٩.

www.christianlib.com

*** تعقيب:**

وبعد عرض موقف المعتزلة، يمكننا أن نشير فيه إلى عدة نقاط:

١ ـ ذهب بعض المعتزلة إلى القول بالخصائص الذاتية للموجودات، وأن ما يصدر عن الموجودات إنما هو «**فعل الأجسام بطباعها**» أو فعل الله «**بإيجاب الخلقة**» **وكلا القولين** يفيد استبعاد الفعل الإلهي المباشر مع الاعتراف بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي أودع الطبائع في الأجسام، وهذا يعيدنا إلى فلاسفة اليونان في إثبات الطبائع وعِلِّية الموجودات في بعضها، والنظر إلى الله بوصفه علة بعيدة، كما ذهب بعضهم إلى القول بالعناصر الأربعة على غرار فلاسفة اليونان.

ولكننا على كل حال لا يمكننا أن نسوي بين المتكلمين الذين يقرّون بأن الله هو الخالق المدبر، وبين فلاسفة اليونان الذين يغفل بعضهم الحديث عن الفعل الإلهي تماماً، كما لاحظنا عند الفلاسفة السابقين على سقراط، ويعترف بأسباب طبيعية وأسباب إلهية، كما وجدنا عند أفلاطون، ويتحدث بعضهم عن مادة اكتملت فيها طبائعها وهي تخرج من القوة إلى الفعل، ودور الإله في ذلك يقتصر على كونه محرّكاً لها من حيث هو معشوق وحسب كما لاحظنا عند أرسطو، وبعضهم يتحدث عن نوع من الحلولية، فيوحد بين الله ومظاهر الطبيعة، كما لاحظنا عند الرواقيين.

٢ ـ ذهب بعض المعتزلة إلى رفض القول بالطبع والعناصر الأربعة، ولكنهم أثبتوا العلاقة السببية بين الموجودات بوصفها منهجاً إلهياً في الخلق الإلهي، وقد كان ذلك منه من باب اللطف والأصلح، ولكن هذا يجعل هذه الكيفية ضرورية وليست ممكنة، من حيث أنه لا يليق به إلا الأحسن والأفضل دائماً[1].

---

(١) انظر: د. فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٩٦، ١/ ٢٥١.

www.christianlib.com

ولكننا ـ على كل حال ـ لا يمكننا أن نتحدث عن مؤثرات يونانية لدى هذا الفريق من المعتزلة، لأنهم يُعنون بالمقام الأول بالنظر إلى الفعل الإلهي ويضعون توحيد الله وتنزيهه عن كل نقص يمكن أن يخدش ـ في ظنهم ـ مقام الألوهية، وهذا مختلف عن فلاسفة اليونان الذين كان تفكيرهم في المقام الأول منصباً على مظاهر الطبيعة وتفسير الثبات والتغير فيها، وحتى عندما فكروا في دوره لم يكن منهم إلا إقصاؤه بشكل كامل كما رأينا عند أرسطو.

٣ ـ من النقاط الأساسية التي تضع أيدينا على جانب مهم يبين لنا تفرّد المعتزلة في موقفهم من الصلة بين الأسباب والمسببات، هو موقفهم من الصلة الزمانية بين السَّبب والمسَبَّب، وقد كانت هذه الصلة موضع خلاف بين المعتزلة، فقد تساءل بعضهم: هل الأسباب موجودة مع مسبباتها أم أنها متقدمة عنها، فقال بعضهم: السبب مع المسبب لا يجوز أن يتقدمه، وقال آخرون: السبب الذي يتولد عنه المسبب لا يكون إلا قبله، ومنهم من قال: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها، ومنها ما يتقدم المسببات بوقت، فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب متولداً عنه. وجوّز بعضهم أن يتقدم السببُ المسببَ أكثر من وقت واحد[1].

ويلاحظ هنا أنّ المعتزلة رغم قولهم بالعلية لم ينصوا على عدم الانفكاك الزماني بين العلة والمعلول؛ إذ كما هو معلوم أن العلة تفضي إلى معلولها إفضاءً مباشراً، بدون تراخٍ زماني، وإلا فلا علّية بين الطرفين، وهذا يدل أن المعتزلة يرون الأسباب وسائط، وليس لها حقيقة التأثير فيما يتولد عنها. فهم يرون أنها لا تأثير لها من ذاتها، ولكن بالقوة المودعة من قبل الله ﷻ، وذلك وإن كان يؤكد

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤١٢.

www.christianlib.com

الضرورة التي تحكم العالم الطبيعي، إلا أنه لا يعني تجاهلهم للقدرة الإلهية؛ إذ إن ذلك كله بموجب خلقه وتقديره سبحانه، وهو غير ملزم لله، فما يفعله بسبب يمكن أن يفعله ابتداءً، الأمر الذي يبرر المعجزات عندهم[١].

ب ـ فكرة العادة عند الأشاعرة والمصادفة الأبيقورية:

صرح الأشاعرة بأن الأسباب لا تؤثر بذاتها في مسبباتها، ورفضوا فكرة الارتباط الحتمي بين العلل ومعلولاتها، وأرجعوا ما نراه من ترابط في الظواهر الطبيعية إلى مجرد الاقتران والعادة، فلا تأثير للأجسام بعضها في بعض، ولكن الله سبحانه وتعالى ربط كل حادث بجملة من العلامات أو المناسبات تكون مقارنة له في العادة، ويمكن تسميتها أسباباً بهذا المعنى، فالله لا يخلق المسبب إلا عند حصول السبب، فهو حاصل بقدرة الله لا بنفس السبب[٢].

لقد وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطي تأثيراً لقوى الطبيعة في تحريك متغيرات العالم، سواء من جانب **«الفلاسفة الطبائعيين»** الذين ذهبوا إلى القول بأن لكل شيء طبيعة ثابتة له عنها تصدر أفعاله، وهذه الطبيعة لا يصدر عنها إلا جنس واحد من الأفعال، فالنار لا يكون من طبيعتها إلا التسخين، والثلج لا يكون من طبيعته إلا التبريد، وردّوا لامتزاج الطبائع الأربع كل ما في العالم من تحولات، **أو من جانب الفلاسفة** الذين رفضوا كون الله فاعلاً لمتغيرات العالم بالمباشرة، فالله ـ كما يرون ـ فاعل في العالم بأسباب ووسائط، وإن انتهت سلسلة الأسباب هذه إلى واجب الوجود سبحانه[٣].

(١) انظر: محمود نفيسة، مبدأ السببية، رسالة ماجستير، ص: ٩٤.

(٢) الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ٤٢٧.

(٣) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٠٩.

www.christianlib.com

بينما يرى جمهورالأشاعرة والماتريدية أن الله فاعل لمتغيرات العالم بالمباشرة والنتائج تحصل عند الأسباب لا بها، والله سبحانه وتعالى فاعل للكل ابتداء على سبيل المباشرة[١]. وفي ذلك يقول الصابوني الماتريدي (ت: ٥٨٠هـ): «إن الله تعالى أجرى العادة بخلق الأثر عقيب مباشرة السبب»[٢]. ويقول أبو المعين النسفي (٨٠٥هـ) في معرض ردّه على من قال بإيجاب الطبع من المعتزلة: «في الإيجاب جعل من أوجب عليه مضطراً، والمضطر عاجز، وتجويز العجز والاضطرار على الله تعالى ممتنع»[٣].

وقد استعرض الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) جملة الأقوال في الفاعل لمتغيرات العالم فقال: «فمن قائل: إنه من قديم مخترع قادر، وهو الحق الذي نذهب إليه، ومن قائل يقول: إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب، ومتولد عن فعله الذي هو سبب الإحراق والإسكار، ومن قائل يقول: إنه فعل الطبع في الجسم. ولا أدري أهو نفس الجسم المطبوع، أم معنى فيه؟ ومن قائل يقول: إن الطبع عرض من الأعراض. فكيف يدرك حقيقة ما قد اختلف فيه هذا الضرب من الاختلاف؟!»[٤].

كما رفض الأشاعرة القول بالطبائع الأربعة وأن العالم بأسره عائد لامتزاجها؛ لأن هذه الطبائع أعراض محدثة متضادة تتعاور على الأجسام، ومحال اجتماع الحرارة مع البرودة في محل واحد، وهذه الطبائع أعراض، ويستحيل على الأعراض أن تكون قديمة كما أنها لا يجوز أن تفعل شيئاً، ومما يدل على

---

(١) انظر: ابن فورك، مقالات الأشعري، ص: ٢٨٢ ـ ٢٨٣. الباقلاني، التمهيد ص: ٣٣٤. والرازي، المطالب العالية، ٣/ ٢٥٨. ونور الدين الصابوني، البداية، ص: ١١٦.

(٢) نور الدين الصابوني، البداية، ص: ١١٦.

(٣) أبوالمعين النسفي، التمهيد، ص: ٣٠٥.

(٤) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: ٦٢.

www.christianlib.com

استحالة قدم هذه الطبائع: أنها لو كانت قديمة وكان العالم حادثاً عنها، لوجب قدمه مع قدمها[١].

وقد نفى الأشاعرة ضرورة التلازم بين السبب والمسبب إذ أجازوا أن يمد الإنسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم، وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه، وأجازوا أيضاً أن يجمع الإنسان بين النار والقطن دون إحراق على نقيض العادة[٢].

وقد عبر الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) عن هذه الفكرة بجلاء فقال: «الاقتران بين ما يعتقد في **العادة** سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً إثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً نفي الآخر»[٣].

فالرابطة ليست رابطة عقلية لا يمكن تخلفها وإنما هي رابطة عادية دلّ عليها تكرار الحدوث والمشاهدة، وذلك لا يدلّ على كون إحداهما فاعلة للأخرى، وإنما مرجع ذلك إلى إرادة الله الذي قدّر وجود هذين الحدثين على التساوق، يقول الغزالي: «فإن اقتران المسببات عقب أسبابها ـ كما تدلّ على ذلك المشاهدة ـ لما سبق في تقدير الله سبحانه بخلقهما على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة»[٤].

---

(١) انظر: السابق، ص: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) انظر: البغدادي أصول الدين، ص: ١٣٧ ـ ١٣٨. والدكتور عبد الرحمن بدوي مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٩، ص: ١٩٦.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٢٢٧

(٤) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: ٢٣٧.

al-maktabeh مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

وعلى كل حال فإن انتظام الحوادث في دائرة الحس والمشاهدة، جعل الأشاعرة يلجأون إلى **فكرة العادة**، وقد اكتسبت هذه الفكرة شهرة كبيرة على يد الغزالي، وإن كانت قد ظهرت في نطاق علم الكلام قبل ذلك، فقد أشار إليها الأشعري في معرض ذكره الآراء في الفعل المتولد[١].

وقد تعرض مذهب الأشاعرة لنقد شديد قديماً وحديثاً، وكان في كثير من الأحيان نقداً متعسفاً[٢]، والذي يعنينا من هذا النقد هنا ما يتصل بفكرة العادة، وقد ذكر ابن رشد أن لفظ العادة الذي اختاره الأشاعرة لفظ مبهم ليس له حقيقة، فقال: «فما أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن تكون عادة لله، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل فيه على الأكثر، والله يقول: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾[فاطر: ٤٣].

وإن أرادوا أنها عادة الموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس كانت في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني: أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً، وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن العادة ليست أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وليست الفلاسفة تنكر هذه العادة»[٣].

وهنا نقول: إن لفظ العادة ليس لفظاً مموهاً، غاية ما في الأمر أن الأشاعرة

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/ ٤٢٣.

(٢) انظر هذه الانتقادات والردود عليها في: مبدأ السببية في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير عداد محمود نفيسة، ص: ١١٧ ـ ١٢٣.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ٢/ ٧٨٦ ـ ٧٨٧.

www.christianlib.com

لم يقصدوا من اللفظ ما فهمه ابن رشد، فلماذا لا نقول: إنها لفظ يدل على تكرار الفعل منه سبحانه على الأكثر باختيار، وقد ثبت خروجه عن مجاري العادات في بعض الأحيان فكانت المعجزات. أما استدلاله بالآية الكريمة فغير مسلّم به في أنه الطبع والرابطة الضرورية، فمن الممكن القول: إن المراد من الآية ما ذكرنا فتكون سنة إلهية سارية بضمان إلهي، ولو استخدم الأشاعرة المصطلح القرآني لتجنبوا هذا الانتقاد.

هذا ويشير «هاري ولفسون» إلى أن الأشاعرة رغم قولهم بنفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، إلا أن حوادث الكون لا زالت وفق منظومتهم تسير بنظام وترتيب يجعل أحدنا قادراً على الثقة بالعالم المادي من حوله، وأن الأشاعرة تبنوا في سبيل إثبات فكرتهم مصطلح «العادة» وهو يشير إلى حوادث تحدث غالباً فحسب ولا تحدث دائماً، إذ من الممكن أن يتخلف هذا الاطراد فتحدث المعجزات.

ويعقد ولفسون مقارنة بين الأشاعرة في هذا الجانب وبين الأبيقوريين، فرغم قول الأبيقوريين: إن الموجودات تكونت بمحض الصدفة إلا أنهم كان عليهم أن يبرروا النظام والاطراد الملاحظ في الطبيعة، فقالوا بأن هذا التوازن سوف تتبعه الحوادث بقدر ما يدوم، ولكن هذا النظام قد ينقلب بالصدفة في أية لحظة، وأنهم استخدموا في سبيل ذلك لفظاً مكافئاً للفظ «عادة»، وهو باليوناني«isonomia» وبالإنكليزية «Custom»[1].

ومن الملاحظ أن الفكرة الأساسية في المقارنة التي عقدها ولفسون هو النظر إلى فكرة «العادة» عائدة للطبيعة، أي: أنها عادة الطبيعة في أنها تحدث

(١) هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٦٩٩ ـ ٧٠٠.

www.christianlib.com

أحياناً وتتخلف أخرى، فلا تجري على نسق واحد، غير أن هذا إن انطبق على الفلسفة الأبيقورية فإنه لا ينطبق بحال من الأحوال على فكرة الأشاعرة؛ إذ ليس للموجودات طبع ولا عادة ولا طبيعة، ولا يتأتى منها شيء سوى أنها مقترنات يحدث الفعل عندها لا بها.

كما أن الأشاعرة لا يقولون بالصدفة في خلق العالم ولا في سريان أحداثه؛ بل كل شيء يجري وفق تقدير وخلق إلهيين، في حين الآلهة عند الأبيقوريين لا يعنون بأمر هذا العالم؛ لأن ذلك يحط من مكانتهم. فالهدف وراء البحث في السببية عند الأشاعرة هو إثبات الفعل الإلهي المباشر، وليس تنكراً تاماً للفعل الإلهي وإقصاؤه بشكل كامل، وتعليل ما نشأ على سبيل الصدفة، كما هو الحال عند الأبيقوريين.

والعادة عند الأشاعرة وصف للفعل الإلهي المباشر في أنه يحدث على نحو معين على الأكثر وليس على سبيل الوجوب، ولذلك عرفت المعجزات بأنها خرق للعادة، والعادة تعبير مرادف للمصطلح القرآني «السنة الإلهية»، فالسنة الإلهية كما يرى ابن تيمية هي: العادة في الأشياء المتماثلة[١].

وقد استُخدم مصطلح «السنة الإلهية» من قِبَل المتكلمين في هذا السياق، فبعد أن أورد الغزالي جملة من المفارقات المتوهمة بناءً على إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، بيّن أن كل ذلك ممكن في حد ذاته ولكنه لا يقع، لأن سنة الله جرت بعدم وقوعه[٢].

---

(١) انظر: ابن تيمية، جامع الرسائل (رسالة في لفظ السنة في القرآن)، تحقيق محمد رشاد سالم، ص: ٥٥.

(٢) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص: ٢٤٣. وانظر: معيار العلم، ص: ١٩٠ ـ ١٩١.

www.christianlib.com

وقد ذكر الغزالي أنه ينبغي علينا ألا نتشكك في موت من جزت رقبته، ويجب علينا أن نبحث عن وجه الاقتران، وأن هذا الاقتران كائن بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران، ونراه يقول: «إن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه»(١).

كما نرى الغزالي ينص في إحيائه على أن الأسباب ارتبطت بالمسببات بتقدير الله ومشيئته ارتباطاً مطرداً لا يتخلف، فإذا انتظر المرء أن يخلق الله شبعاً بدون أكل أو ولداً بدون زواج أو زرعاً من غير بذر، فهذا جنون؛ لأن مسبب الأسباب أجرى سنته بربط الأسباب بالمسببات إظهاراً للحكمة(٢).

وهكذا تبين لنا أن الأشاعرة أبرزوا مفهوماً جديداً وأصيلاً في الفكر الإسلامي، متوافقاً مع البنية الفكرية لهم، وبعيداً عن أي مؤثرات خارجية يونانية أو غيرها.

* * *

المبحث الثاني
التأثيرات اليونانية على المتكلمين في الزمان

تحتل فكرة الزمان موقعاً مهماً في الدراسات الفلسفية والكلامية، فقد شغلت فلاسفة اليونان منذ وقت مبكر فعالجها أفلاطون في محاورته «طيماوس»، وخصها أرسطو بقدر مهم في كتابه «الطبيعة». كما أنها كانت موضع اهتمام الفلاسفة

---

(١) انظر: الإمام الغزالي، معيار العلم، ص: ١٩١.

(٢) انظر: الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين دار المعرفة بيروت ٤/ ٢٦٥، ٢٨٥.

www.christianlib.com

والمتكلمين الإسلاميين وارتبطت لديهم بعدد من القضايا المحورية الهامة، كالقدم، والحدوث، والبعث، والخلود، والفناء.

وقد بحث المتكلمون في الزمان، وفكرة الزمان وثيقة الصلة بالمباحث العقدية الأصيلة، ومنها: وجود الله سبحانه وتعالى، وقدم العالم أو حدوثه، ولنا أن نتساءل فيما إذا كان هناك ثمة أثر يوناني على المتكلمين في هذا الجانب، والإجابة الدقيقة على هذا التساؤل تتطلب منا الوقوف على حقيقة الزمان وتعريفه لدى الفلاسفة اليونانيين والمتكلمين.

أ ـ فكرة الزمان لدى فلاسفة اليونان:

لقد كانت القضية الأساسية التي عالجها الفلاسفة السابقون على سقراط ـ كما أشرنا من قبل ـ هي قضية الوجود، ويعتبر الزمان جزءاً من هذا الوجود فهو مرتبط به وملتحم معه، فالزمان هو الوجود، وزمان الشيء هو وجوده، سواء كان ذلك الوجود ساكناً أم متحركاً، ولما كان لا بداية للوجود والموجودات عندهم ككل، فإنه لا بداية للزمان[١]، واعتبر فيثاغورث أن الزمان هو الكرة المحيطة[٢].

وتعدُّ الحجج التي ألقاها زينون (ت: ٤٩٠ق. م) في إبطال الحركة، ذات أهمية خاصة في فكرة الزمان، فقد أظهر التناقض القائم على افتراض وجود امتداد زماني متصل وأن هذا الامتداد في نفس الوقت مكوّن من لحظات لا امتداد لها، وتساءل كيف للامتداد أن يتكوّن من لا امتداد؟! وقد طبق هذه المفارقة على فكرة الزمان ليلغي وجوده ووجود الحركة فلا يوجد عنده سوى

---

(١) انظر: د. أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: ١٣١.

(٢) انظر: الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة المنسوب لفلوطرخس، ص: ١١٩.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

السكون والأبدية المطلقة[١].

فقد ذهب زينون إلى أننا لو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما ليصل إلى نقطة أخرى، فإنه لن يتحرك إذا افترضنا أن الزمان منقسم إلى وحدات كل منها هو الآن، لأن وجود الشيء في الآن يكون غير متحرك، وبناء على ذلك فالسهم لا يتحرك، أي أنه ينطلق ولا ينطلق، وهذا تناقض، مما يدل على بطلان المقدمة القائلة بأن الزمان مؤلف من آنات متجزئة[٢].

وقد تناول أفلاطون فكرة الزمان في محاورة طيماوس، حيث ذكر أن الصانع أراد أن يوجد العالم على نحو مشابه لنموذجه، ولكن النموذج أزلي أبدي، ولن يكون هذا النموذج شبيهاً بمثاله إلا بقدر معين، وفي ذلك يقول: «عندما رأى [الأب والخالق[٣]] أن المخلوق متحرك وحيٌّ ابتهج، وعزم في فرحته وبهجته أن يجعل النسخة أكثر شبهاً بالنسخة الأصلية، وحينما وضع السماء في نظام، فإنه صنع هذه الصورة خالدة لكنها متحركة طبقاً للعدد، في حين أن الأزلية استراحت في الوحدة، ونحن نسمي هذه الصورة زمناً؛ إذ لم تكن هناك أيام وليالٍ وشهور وسنون قبل أن تُبْدع السماء، لكن الله عندما خلق

---

(١) انظر: د. حسام الآلوسي، الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٧٧، ص: ١٣٩.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة ٢/ ٧١٤. ود. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: ١٣٠.

(٣) تعبير المترجم هنا غير دقيق وهو يستخدم ألفاظاً يُستبعد ورودها في النص الأفلاطوني الأصلي، كما أن أفلاطون لا يقول بالخلق من العدم، وإنما يقول بالإله الصانع من مادة قديمة، ولعله أضفى على النص المترجم شيئاً من بعض العقائد الدينية.

www.christianlib.com

السماء خلقها كلها»[١].

وانطلاقاً من هذا نظر فلوطرخس إلى أن الزمان عند أفلاطون هو: «مثال للدهر متحركاً أو فترة لحركة العالم»[٢].

وذكر أفلوطين أن أفلاطون لم يذكر حقيقة الزمان ما هي، لا بأنه يقيس شيئاً ولا بأنه يقاس بشيء، ولكنه يقول في الحركة الدورية: إنها للدلالة على الزمان، إنما تتحرك بحيث يكون الأقل منها مقابلاً للأقل من الزمان، وقَصَدَ الرجل بذلك أن يمكّننا من أن ندرك الزمان ما أعظمه فيما يوصف به وما يتسع له، إلا أنه يقول في حقيقة الزمان عندما يحاول أن يكشف عنها: إنه حدث هو والسماء معا على «قياس الأزل»، وهو للأزل أثره المتحرك[٣].

وكل أقسام الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل صارت أصنافاً له، وقد تنسب هذه الأصناف للأبدية على سبيل السهو ولكن ذلك ليس صواباً، ولا يليق بهذا الجوهر الأبدي إلا أن نقول: إنه كائن، فالقائم دوماً على حال واحدة دون تحول لا يليق به أن يصير أكبر سناً، ولا يلحقه الصيرورة؛ لأنها لا تُلْحَقُ إلا بالأشياء الحسية، وتلك الأمور أعراض للزمان وهو يماثل الأبدية ويجري في دوراته على سنة العدد[٤]. . .

وما سبق يدل على أن أفلاطون يقول بحدوث الزمان، وهذا ما أشار إليه

---

(١) أفلاطون، طيماوس، ضمن الأعمال الكاملة، ٥/ ٣٨٦.

(٢) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص: ١١٩.

(٣) انظر: أفلوطين، التاسوعات، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني د. فريد جبر، د. جيرار جهامي وسميح الدغيم، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص: ٢٧٨.

(٤) انظر: د. أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: ١٣٥.

www.christianlib.com

أرسطو حين قال: إن الأقدمين جميعاً ما عدا رجل ـ وهو يعني به أفلاطون ـ اعتقدوا أن الزمان قديم، أما هو فقد جعله حادثاً؛ إذ قال: إنه وجد مع السماء، وإن السماء حادثة[١].

غير أن الحكم الذي أطلقه أرسطو هنا وجد كثيراً من المعارضين الذين اتهموه بأنه أجرى الكلام على ظاهره، وقالوا: إن طيماوس مجرد قصة، وإن غرض أفلاطون من تصوير العالم أن له مبتدأ زمانياً. هو مجرد التقريب، ومما يجعل هذا الاعتراض وجيهاً ـ كما يشير يوسف كرم ـ أن فكرتي الحدوث والإبداع من لاشيء لم تكونا معروفتين لليونان[٢].

وعلى كل حال فإن أفلاطون أشار بوضوح إلى فكرتين، هما: الأزل والزمان، أما الأزل فكل ما يمكن أن يقال عنه إنه موجود وليس بماض ولا مستقبل، بل هو أبدي حاضر لا يمكن حصره، وهو ثابت لا شيء يقيسه ولا شيء يستنفذه. أما الزمان فهو على الضد من ذلك، فقد ابتدأ مع العالم عندما صنعه الله[٣].

أما نظرية أرسطو في الزمان فقد كانت أكثر وضوحاً وتكاملاً؛ إذ حلل الزمان من الناحيتين الذاتية والموضوعية، وكان لنظريته أبعد الأثر فيمن جاء بعده، وقد بدأ حديثه بنظرة نقدية استعرض فيها أقوال السابقين عليه، وبيّن أن البحث في الزمان ليس بالأمر الهين، وأن الفكرة نفسها يكتنفها الكثير من الغموض؛ وإن النظر يدلنا للوهلة الأولى أنه ليس للزمان وجود حقيقي، فالماضي قد فات

---

(١) أرسطو، الطبيعة ٢/ ٨١٠.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٨٧.

(٣) انظر: إبراهيم عاتي، الزمان في الفكر الإسلامي، (ابن سينا، الرازي الطبيب، المعري)، دار المنتخب العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص: ٧٧.

www.christianlib.com

والمستقبل آت والحاضر لا يمكن تثبيته[١].

ولعل أرسطو لم يكن يهدف من وراء عرضه للصعوبات المتصلة بإثبات الزمان التشكيك في حقيقته ووجوده، وإنما يهدف إلى عرض الصعوبات التي تحيط بوجوده وتفنيدها، خصوصاً ما يتصل بوجهة نظر أفلاطون والفيثاغورثيين، فرفض أن يكون الزمان هو حركة الكل ـ وهي وجهة نظر أفلاطون ـ؛ لأنه يؤدي إلى القول بأن جزءاً من الكل أو من دورات الفلك ليس زماناً.

كما رفض أن يكون الزمان هو الفلك نفسه؛ لأنه يؤدي إلى أن جميع الأشياء في الزمان، وجميع الأشياء هي حركة الفلك الكلية، ولأن كل حركة مشروطة بمتحرك، وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة، ثم إذا وجد عدة أفلاك فإن ذلك يعني وجود عدة أزمنة، ولما كان الزمان واحداً ـ كما يرى أرسطو ـ، دلنا ذلك على عدم صحة هذا الاحتمال. كما أن الزمان لا يمكن أن يكون حركة؛ لأن الحركة متفاوتة بينما الزمان راتب[٢].

هذا ويرفض أرسطو رأي زينون القائل بتقسيم الزمان إلى آنات قد حدثت وأخرى في طور الحدوث، ويرفض اعتبار الآن الحاضر هو الفاصل بين الماضي والمستقبل؛ فهو يرى أن «الآن» ليس داخلاً في الزمان، وإنما هو مجرد حد بين الماضي والمستقبل، وهو يتمتع بطبيعة ملغزة، فهو يقطع ويصل في آن واحد، وأنه لا يعني إلا التوالي المستمر، **فهو الحاضر الذي كان وسيكون، وهو ليس بكائن إطلاقاً بل في تغير مستمر بلا نهاية**.

أما عن الموجودات في الزمان فهي الأشياء التي تقبل الحركة والسكون.

---

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة ١/ ٤٠٥، ٤١١.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة ١/ ٤١١. ود. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ٢١٧.

www.christianlib.com

والزمان الكوني هو: حركة النقلة الدائرية للكوكب، ولما كانت هذه الحركة خالدة عند أرسطو فإنها تفترض محركاً خالداً وهو المحرك الأول عند أرسطو.

إذن فالزمان عند أرسطو هو مقياس الحركة الدائرية المستمرة، وهو بدوره دائري وتكراري، وأرسطو لم يتصور زماناً إلا زمان أحداث متحركة، ففكرته عن الزمان اللامتناهي تتحد بالأبدية، ولا تفرِّق بين الأبدية والزمان كما هو الحال عند أفلاطون[١]. وقد ذهب الرواقيون إلى أن الزمان ليس له وجود في ذاته، وأن وجوده في حركة الجسم، وعلى هذا فوجوده اعتباري[٢].

هذا ويكاد يكون رأي ابن سينا مطابقاً لرأي أرسطو، وذلك لأنه يذهب إلى أن الزمان مقدار حركة الفلك، وأن حركة الفلك الدائرية لا بداية لها؛ لأن الله ـ تعالى ـ لم ينقطع عن وجوده. ولم يأخذ الكندي وابن رشد حرفياً بما قاله أرسطو، فهما على الرغم من تسليمهما بأن الزمان مقدار الحركة، إلا أنهما قالا: إنه حادث؛ لأن العالم الذي يتعلق به الزمان حادث[٣].

ب ـ فكرة الزمان لدى المتكلمين:

وردت كلمة فكرة الزمان في القرآن الكريم في العديد من الآيات الكريمة، غير أنها لم يرد ذكر الزمان باللفظ، وإنما وردت ألفاظ دالة عليه، كالدهر، والآن، والمدة، واليوم، والأمد، والسرمد، والخلد، والوقت، والعصر، غيرها.

---

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة ١/ ٤١٨. ود. أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: ١٤١. وانظر: فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص: ١١٩.

(٢) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ١٢٢.

(٣) انظر: ابن سينا، النجاة، ص: ١٥٢ ـ ١٥٥. ومقدمة د. أبو ريدة لرسائل الكندي، ١/ ٧٢ ـ ٧٣. ود. محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص: ٩٦، والزركان، فخر الدين الرازي، ص: ٤٥٢.

www.christianlib.com

أما في الحديث النبوي فقد وردت كثيراً وباللفظ، كما وردت ألفاظ دالة عليه كتلك التي وردت في القرآن الكريم ومن ذلك قول النبي ﷺ: «لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقْبَضَ العِلْمُ وتَكْثرَ الزَّلازِلُ ويَتَقَارَبَ الزَّمَانُ وَتَظْهَرَ الفِتَنُ»(١). ومن ذلك أيضاً قوله ﷺ: «إنَّ الزَّمانَ قد استَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ الَّسماواتِ والأرضَ السَّنَةُ اثنَا عَشَرَ شَهْراً مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلاثٌ مُتَوالِيَاتٌ ذُو القِعْدَةِ وَذُو الحِجَّةِ والمُحَرَّمُ، ورَجَبُ مُضَر الَّذي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَان»(٢).

وجميع الألفاظ الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة تدلّ على أنّ الزمان ـ بجميع الألفاظ الدّالة عليه ـ حادث ومخلوق لله سبحانه وتعالى، أما الله سبحانه وتعالى فإنه خالق الزمان، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[الحديد: ٣].

وقد بحث المتكلمون في الزمان، وكان بحثهم فيه موجهاً لخدمة قضاياهم العقدية؛ من خلال التساؤل عن نشأة الكون، وزمن خلقه، ونوع الزمان الذي خُلِق فيه، وقد استعمل المتكلمون عبارات متعددة للدلالة على **مفهوم الزمان**، فقال **أبو الهذيل**: «الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل، وأنه يحدث مع كل وقت فعل». وقال آخرون: «الزمان عرض لا نقول ما هو، ولا نقف على حقيقته». **وقال الجبائي**: «الوقت هو ما توقته للشيء، فإذا قلت: آتيك قدوم زيد. فقد جعلت قدوم زيد وقتا لمجيئك، وزعموا أنَّ

(١) صحيح البخاري، كتاب الاستسقاء، باب ما قيل في الزلازل والآيات، رقم: (٩٨٩)، ١/ ٣٥٠.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[التوبة: ٣٦]، رقم (٤٣٨٥) ٤/ ١٧١٢.

www.christianlib.com

الأوقات هي حركة الأفلاك؛ لأن الله ﷻ وقتها للأشياء»[١].

ويرجح بعض الدارسين أخذ الأشعري بقول الجبائي هذا وأن تلاميذه تناقلوه عنه فيما بعد[٢]، ومذهب الأشاعرة أن الزمان: متجدد معلوم يقدّر به متجدد مبهم[٣].

وواضح أن ربط الوقت بحركة الفلك إنما هي فكرة أرسطية، ولكن على الرغم مما يحمله هذا القول من روح أرسطية، إلا أنهم لم يجاروا أرسطو في قوله بقدم العالم؛ لأنهم قالوا عن الزمان: إنه حادث، وقال القاضي الباقلاني في حق الله ـ سبحانه وتعالى ـ «إنه قديم كائن قبل الزمان، وإنه الخالق للمكان والزمان وموجود قبلهما، وتوقيت وجود الشيء بعام أو مائة ألف عام يفيد أنَّ المُوَقَّتَ وجوده معدوم قبل الزمان الذي وقَّت به، وذلك مما يستحيل عليه تعالى»[٤].

وهذا يدل على التفريق بين الزمان والأزل على نحو ما قد وجدنا عند أفلاطون، غير أننا لا يمكن أن نقول: إن الباقلاني استفاد هذه الفكرة من أفلاطون؛ لأنها تقوم على أساس مكين من التفريق بين الله سبحانه وتعالى وما سواه، فالزمان والمكان من مخلوقات الله سبحانه وتعالى، لذلك لا يمكن القول بأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ زماني. فالزمان حادث ومخلوق، وليس قبل الله ﷻ زمان[٥].

ويذهب الإمام الرازي انطلاقاً من نظره إلى الزمان بوصفه جوهراً مستقلاً،

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٤٣.

(٢) انظر: أ. الزركان، الرازي وآراؤه، ص: ٤٥٤، ود. مصعب الخير، الفكر الكلامي، ١/ ٣٧٩.

(٣) الجرجاني، شرح المواقف، ٥/ ١١٣.

(٤) الباقلاني: التمهيد، ص: ٣٠١.

(٥) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ١١٠.

www.christianlib.com

أننا إذا اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير سُمي بالسرمد من هذا الوجه، وإذا اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما يقبل حصول التغيرات، فذلك هو الدهر وإذا اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات متقارنة معه، فذلك هو المسمى بالزمان، وهو يصرح بأخذه بمذهب أفلاطون قبل ذكر مذهبه وبعده[١].

ويرى جمهور المتكلمين أن الزمان لا تحقق له في الأعيان، مع العلم الضروري بأن هناك وقتاً ماضياً ومستقبلاً وحاضراً، لكنها ليست موجودة في الخارج، بل هي أمور اعتبارية[٢].

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الزمان أمر موجود وجوداً حقيقياً، وقد ذهب الرازي إلى هذا القول في بعض كتبه المتأخرة، فعرّف الزمان بأنه: «موجود غني في ذاته عن الحركة، بل هو حاصل سواء حصلت الحركة أو لا»[٣]. ونراه يقول بعد مناقشة لرأي أرسطو في الزمان: «والأقرب عندي أن الحق في الزمان وفي المبدأ هو مذهب الإمام أفلاطون، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته»[٤].

جـ ـ ماهية الزمان عند المتكلمين:

لما انتهى كثير من المتكلمين إلى تقرير تناهي الجسم، وتركبه من أجزاء فقد انتهوا أيضا إلى تناهي الزمان وتركبه من آنات، فالزمان والمسافة والحركة

---

(١) انظر: الرازي، شرح عيون الحكمة، ٢/ ١٤٨.

(٢) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/ ١٨٦ ـ ١٨٩. والجرجاني، شرح الواقف، ٥/ ١٠٣ ـ ١٠٤. وانظر: الآمدي أبكار الأفكار، ٣/ ٢٢٤، وتعليقات الدكتور أحمد المهدي على ذات الصفحة.

(٣) انظر: الرازي، المطالب العالية، ٥/ ١٠٣.

(٤) انظر: الرازي، شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، منشورات مؤسسة الصادق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ٢/ ١٤٨.

www.christianlib.com

متكافئة في الوجود، أي نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة، وأدركوا أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ يقتضي القول بانقسام الزمان أيضاً إلى آنات لا تقبل القسمة، ويمكن القول بأنها بمثابة الأجزاء التي لا تتجزأ للزمان(١). «فالآن» بالنسبة للزمان عند المتكلمين، كالنقطة بالنسبة للخط، فكما أن الخط يتناهى في القسمة إلى نقاط، كذلك يتناهى الزمان في القسمة إلى آنات، فنسبة «الآن» إلى الزمان، كنسبة «النقطة» إلى الخط(٢).

هكذا استطاع المتكلمون أن يستفيدوا من فكرة الزمان من خلال ربط الزمان بالحركة، وتقرير أن الزمان محصور بين طرفي البداية والنهاية ـ أعني: خلق العالم ـ، وأنه ينقسم إلى آنات، الأمر الذي يؤكد أنه كم منفصل؛ لارتباط ذلك بأصل مكونات العالم، حيث إن الأجسام تتكون من أجزاء لا تتجزأ وبالتالي فهي كم مؤلف من أجزاء منفصلة، وهذه الأجسام التي يتكون منها العالم تتحرك بمجرد إيجادها، فارتباط حدوث الحركة منوط بحدوث الأجسام، والزمان هو قياس هذه الحركة فهو الآخر حادث.

وقد ذكر الجرجاني أنه كما أنكر المتكلمون الكم المتصل القار، أنكروا أيضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار، أي: الزمان، واستدلوا على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن الزمان ـ على تقدير كونه موجوداً ـ أمسه مقدم على يومه؛ إذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات، وإلا لكان الحادث في زمان

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي: معالم أصول الدين ص: ٣٥، الرازي: المطالب العالية ٥/ ٦٩.

(٢) انظر: حسام الدين الآلوسى، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ص: ٥٤.

www.christianlib.com

الطوفان حادثا اليوم وبالعكس، وهذا باطل بالضرورة؛ بل يجب أن تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع، وليس تقدم أمسه على يومه تقدماً بالعلية والذات، أي: الطبع والشرف والرتبة.

الوجه الثاني: أنه ـ على تقدير وجود الزمان ـ يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً، وإلا لم يكن الزمان موجوداً أصلا؛ لأن الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل، والماضي ما كان حاضراً وصار منقضياً، والمستقبل ما سيصير حاضراً، وإذا كان الحاضر ليس موجوداً، والماضي والمستقبل ليسا موجودين، فلا وجود للزمان أصلاً، وهذا خلاف المفروض، من أن الزمان حاضر موجود غير منقسم، وإلا فأجزاؤه إما معاً فيلزم اجتماع أجزاء الزمان، وإما منقسمة، ولما بطل الأول ـ لاستحالته بالضرورة ـ ثبت الثاني[1].

*** تعقيب:**

يمكننا أن نسجل الملاحظات التالية بالنسبة لوجود الأثر اليوناني على المتكلمين في موضوع الزمان:

١ ـ إن بحث قضية الزمان، والتفريق بين معنيين للزمان، وربط أحدهما بالمخلوق والآخر بالخالق، له نظير لدى فلاسفة اليونان، ومن المحتمل وجود أثر يوناني على المتكلمين في هذا الجانب غير إن الذي يقلل من قوة هذا الاحتمال ورود هذا التفريق في المصادر الأولى للمتكلمين المتمثلة في الكتاب والسنة، وقد سبق بيان ذلك.

٢ ـ وجود أثر لأفلاطون على بعض المتكلمين، في النظر إلى الزمان بوصفه جوهراً مستقلاً، ومنهم فخر الدين الرازي حيث صرّح هو نفسه بذلك، واتفق

---

(١) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ٢/ ١٨٠ ـ ١٨١.

www.christianlib.com

دارسوه على أنه ارتضى هذا المذهب حتى آخر حياته[١].

٣ ـ ارتباط فكرة الزمان بالحركة ـ كما ورد عند الجبائي ومن تابعه ـ يشتم منها أثر لمذهب أرسطو، غير أن هذا الأثر كان ظاهرياً وحسب؛ لأنهم لم يسايروا هذا القول إلى آخر مداه وما يلزم عنه من القول بالقدم.

٤ ـ الزمان عند أصحاب الجوهر الفرد، ذرات منفصلة، وكل ذرة تمثل «آناً»، و«الآن» هو الحال الكائنة التي ستذهب لتكون ماضياً، والعقل الذي يقضي بين الطروء والمضيّ بالفصل يجعل من «الآن» بالنسبة للزمان عند المتكلمين كالنقطة بالنسبة للخط؛ حيث إن هذا الأخير يتناهى في القسمة إلى نقاط، وكذلك يتناهى الزمان في القسمة إلى آنات، وهذا يقوم من حيث الأساس على مذهب الجوهر الفرد الذي استفاده المتكلمون من اليونانيين.

٥ ـ بحث المتكلمون مسألة الزمان في إطارها الإسلامي، وانتهوا ـ حتى القائلون بالكمون ـ منهم إلى تقرير حدوثه، وأنه من قبيل الكم المنفصل، وكما قالوا بالتفريق بين الزماني والأزلي وهذا يدّل على تفرد المتكلمين وتميزهم عن فلاسفة اليونان، وأنهم لا يتابعونهم إلا فيما يصح ويفيد من وجهة نظرهم العقدية.

* * *

المبحث الثالث
التأثيرات اليونانية على المتكلمين في المكان والخلاء

أود أن أشير بداية إلى أننا إذا نظرنا إلى الخلاء من حيث هو ممتد في

---

(١) انظر: الأستاذ الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه، ص: ٤٥٥ ـ ٤٥٦. ود. خديجة العبدالله، منهج فخر الدين الرازي، ص: ٤٦٩.

www.christianlib.com

الجهات كان أبعاداً، وإذا نظرنا إليه وهو مملوء كان مكاناً لما هو مملوء به، وإذا نظرنا إليه على أنه فارغ من الجسم كان خلاء. ونتساءل هنا هل هذه المعاني موجودة في الذهن فقط أم أن لها وجوداً في الواقع أيضاً؟. وهذه المعاني لصيقة بالفلسفة اليونانية، ولعل وجودها لدى المتكلمين يشير إلى أثر فلسفي عليهم في هذا الجانب، فما مدى وجود هذا الأثر؟ وهذا ما سيتضح من خلال هذا المبحث.

أ ـ المكان لدى فلاسفة اليونان:

لم يكن تناول أفلاطون لفكرة المكان تناولاً واضحاً، غير أنه ذكر أن العناصر الأربعة التي تشكَّل منها العالم بأجمعه مشتملة في دورة الكون، ولديها ميل لتصبح معاً. وهي تضغط على كل شيء ولن تسمح بترك أي مكان فارغاً، ولذلك تخترق النار كل مكان فوق كل الأشياء، ويأتي الهواء تالياً لها؛ لكونه تالياً لها في التخلخل، ويخترق العنصران الآخران وهما: الماء والتراب المكان بأسلوب مشابه طبقاً لدرجات تخلخلهما[1].

وبعبارة أوضح فإن أفلاطون يرى أن العالم يتكون من العناصرالأربعة فقط، والترتيب الطبيعي لهذه العناصر يبدأ بالأرض فالماء فالهواء فالنار، وأن هذه العناصر تملأ الكون جميعه. أما الأجرام العلوية فهي مكونة من مادة أخرى ليست عنصرية وإنما إلهية أو سامية، وهي الأثير، وقد ذهب إلى ذلك أرسطو أيضاً[2].

وفي هذا يقول أفلاطون: «إن خلق العالم استحوذ على كل من العناصر الأربعة جميعها؛ لأن [الخالق] تعالى ركب العالم من النار كلها، ومن الماء كله،

---

(١) انظر: مقدمة شوقي تمراز لمحاورة طيماوس، ٥/ ٣٩٢.

(٢) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، (الرياضة والفلك والطبيعة في عصر أرسطو، ترجمة عبد الحميد لطفي). دار المعارف، القاهرة، ٣/ ٢١٥.

www.christianlib.com

ومن الهواء كله، ومن التراب كله، ولم يترك أي جزء لأي منها، ولا أية قوة لها خارجاً»[١]. وهو يعلل ذلك بتعليلات منها: وجوب كون العالم كلاً متكاملاً ذا أجزاء تامة، وأنه لا يجب ترك أي شيء يمكن أن يُبْدَع منه عالم آخر[٢].

وهذا يدلنا على أن أفلاطون نفى وجود الخلاء، وقد نظر البعض إلى أن المكان عند أفلاطون هو: المسافة الممتدة والحاوية العامة للكائنات[٣]، ونسب له بعض المتكلمين أنه يقول في المكان: إنه «البعد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم»[٤]. وذكر فلوطرخس أن المكان عند أفلاطون هو: «القابل للصور، الذي نسميه على المجاز عنصراً»[٥]، ولعل هذا ما جعل الآمدي ينسب لأفلاطون أنه قال: «مكان الجسم هيولاه». ونرى الآمدي يبطل القول بأن مكان الجسم هيولاه أو صورته بمثل ما ذكره أرسطو[٦].

وقد تناول أرسطو فكرة المكان، وعرض الاحتمالات التي يمكن أن ترد عليه فوجد أنها أربع: اثنان منهما يقومان على أن **المكان** قائم في نفس الشيء، أي: هيولى المَكِين أو صُوَرِته. وآخران يقومان على أنه فيما يلي الشيء، أي:

---

(١) أفلاطون، طيماوس، ترجمة شوقي تمراز، ٥/ ٤١٦.

(٢) انظر: أفلاطون، طيماوس، ترجمة شوقي تمراز، ٥/ ٤١٦.

(٣) انظر: د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٠، ١/ ٢٣٩.

(٤) انظر: الجرجاني، شرح المواقف ٥/ ١٢٩. والرازي، المطالب العالية، ٥/ ١١١.

(٥) انظر: فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص: ١١٩.

(٦) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق الدكتور أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢م، ٣/ ١٨٧.

www.christianlib.com

البعد الذي يُظن أن الـمَكِين يشغله، أو نهاية المحيط بالجرم[١]. **فذهب إلى أن المكان ليس الهيولى**؛ رغم أن الهيولى تقبل صوراً مختلفة في أوقات مختلفة، وهـذا ينطبق علـى المكان، إلا أن الأمـر مختلف، لأن ذلك يتـم بالنسبـة لعنصر الهيولى نفسه بأن يخلع صورة ويقبل أخرى، فالماء نفســه يصير هواء، فـي حين أن المكان تتوارد عليه أشياء مختلفة.

وكذلك **ليس المكان صورة**، فرغم أنه كان للصورة الاحتواء والتحديد، وكذلك المكان، إلا أن المكان يحتوي ويحصر وهو نهاية المحتَوي، أما الصورة فهي نهاية ذي الصورة، ويقابل المحتوى عليه. وأما أنه ليس **بعداً**، أي ليس خلاء، فلأنه يلزم وجود أماكن بلا نهاية، فالمكان يلزمه مكان، وكذا التالي وهكذا. . .[٢].

وينتهي إلى القول: «فإذا كان المكان ليس هو واحداً من هذه الثلاثة، لا صورة ولا هيولى ولا بعداً، فواجب أن يكون المكان هو نهاية الجسم، الباقي من الأربعة، وهو نهاية الجسم المحيط، **وهو نهاية الجسم المحتوى تماسَّ عليها ما يحتوي عليه [أي: تماسَّ على نهاية الجسم ما يحتوي عليه]**، أعني الجسم الذي يحتوي عليه المحرك حركة انتقال»[٣].

وهذا يدلنا أيضاً أننا لا يمكن أن نتصور المكان بمعزل عن الجسم القائم به، فأرسطو يرفض اعتبار المكان بوصفه خالياً، وينتهي رأي أرسطو في المكان إلى أنـه أشبـه بوعاء يحوي ملاء معيناً. وتعريفـه عنده أنه الحـد الباطن للحـاوي

---

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٣١٣.

(٣) أرسطو، الطبيعة، ١/ ٣١٢. وانظر: ١/ ٣٠٢. وانظر: فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص: ١١٩.

www.christianlib.com

الملامس مباشرة للمحوي على ألا يكون متصلاً بالمحوي[١]. وقد ذكر البعض أن المكان عند أرسطو هو: «سطح الجسم الحاوي، أعني السطح الباطن المماس للمحوي»[٢]. دون ذكر القيد الخاص بكون المكان غير متصل بالمحوي، وهذا غير دقيق.

ويمكن القول بأن الذرِّيين من اليونانيين نظروا إلى المكان على أنه بعدٌ تنفذ في بعضه الذرات، ويتيح لها ما تبقَّى منه الحركة. وتعود هذه الفكرة إلى ديموقريطس الذي قال بوجود ذرّات لا متناهية تكونت الأفلاك والعناصر بتلاقيها، وليس الخلاء عدماً ولكنه امتداد متصل متجانس، يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة، ويسمى لوقبيوس وديموقريطس الملاء وجوداً، والخلاء لا وجود[٣].

وقالا: لا يمكن أن توجد حركة إذا لم يكن الخلاء منفصلاً عن المادة، وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود كثيراً؛ إذ ليس هناك ما يفصل بين الأشياء[٤]؛ إذن فالمدرسة الذرية اليونانية تنحو إلى تقسيم العالم إلى قسمين: ملاء وخلاء؛ فالملاء هو الأجسام، وهو الذرات، والخلاء هو الذي تتحرك فيه هذه الأجسام[٥].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٤، ص: ٢١٤.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٤، ص: ٢١٤.

(٣) انظر: الطبيعة، ١/ ٤٣، والكون والفساد، ص: ١١٠.

(٤) انظر: د. الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب، ط١، ١٩٥٤م، ص: ٢١١.

(٥) انظر: فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص ١٠٢، ص: ١١٨، سارتون: تاريخ العلم، ٢/ ٥٩، ود. النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص: ١١٤، ٤١٨.

www.christianlib.com

وقد ذكر أرسطو أن بعض اليونانيين كانوا يرون أن كل موجود جسم محسوس، ولما لم يحسوا بجسم في أبعاد الهواء اعتقدوا أنه ليس هناك شيء موجود، وفي هذا يقول أرسطو: «إنما يذهبون بقولهم» خلاء «إلى أنه بُعْدٌ ليس فيه جسم محسوس أصلاً، ولما كانوا يرون أن كل موجود فهو جسم قالوا: إن الشيء الذي ليس فيه شيء أصلاً فذلك الشيء فارغ. فلذلك رأوا فيما كان مملوءاً هواءً أنه فارغ»[١]. ثم يرد أرسطو على هؤلاء بأن إنكساغورس بين أن الهواء جسم.

وقد عرّف الرواقيون المكان بأنه: «هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الأجسام وتنفذ فيه أبعادها»[٢]؛ وهذا التعريف يدلّ على أن المكان عندهم لا حقيقة له وليس له وجود في ذاته، وإنما الشيء الحقيقي هو الجسم ذوالجرم الذي يشغل الحيز، وهذا طبيعي من الرواقيين الذين لا يقرون بوجود الأشياء التي ليست بأجسام، وقد فرّقوا بين وجود الخلاء داخل العالم وخارجه، فقالوا: لا خلاء داخل العالم ولكن يوجد خارجه خلاء لا نهاية له[٣]، في حين نفى أرسطو الخلاء داخل العالم خارجه[٤].

وكذلك قال أبيقور بوجود خلاء لا متناه عديم المقاومة، ليضمن لذرّاته حركة حرة[٥]، وقد قال الفيثاغورثيون بوجود الخلاء خارج الكل خلاء بلا نهاية،

(١) أرسطو، الطبيعة، ١/ ٣٣٩.

(٢) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ١٢١.

(٣) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ١٢٢، وفلوطوخرس، الآراء الطبيعية، ص: ١١٨.

(٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٤٣.

(٥) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى، ص: ٢٦٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢١٧.

www.christianlib.com

وقالوا: إن الأجسام تتشربه بالتنفس وإن الخلاء علة افتراق الأجسام، ولولاه لاتصلت وصارت شيئاً واحداً، وقالوا أيضاً: إنه علة افتراق الأعداد(١).

يمكننا القول بأن اليونانيين نظروا إلى المكان على أنه **الفراغ الممتد في الجهات**، ولكن بعضهم اعتبر هذا الامتداد متوهماً فأنكروا وجود الخلاء كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو وأصحاب الرواق، في حين اعتبر آخرون هذا الامتداد حقيقياً، فقالوا بوجود الخلاء كما نجد عند الذرّيّين من فلاسفة اليونان، والأبيقوريين، والفيثاغورثيين.

*** حجج المثبتين للخلاء:**

عرض أرسطو عدداً من الحجج التي استند لها القائلون بالخلاء، وهو يقصد بهؤلاء ديمقريطس ولوقبيوس ومن أخذ بمذهبهم، ومن هذه الحجج:

١ ـ الخلاء موجود والدليل على ذلك وجود الحركة. وبيان ذلك أنه محال حصول جسمين في مكان واحد؛ ذلك أن الحركة إذا وجبت فإما أن يتحرك الجسم إلى خلاء أو إلى ملاء، فإن تحرك إلى ملاء كان من ذلك جسمان في مكان، وإن تحرك إلى خلاء فقد ثبت الخلاء. ولو كان الموجود الملاء يسمح بوجود شيء آخر معه لأمكن لجسمين فى نفس الحجم أن يوجدا فى فراغ واحد يمكن أن يشغله ويملأه أحدهما فقط، ولن يصبح هناك نهاية لعدد الأجسام التي يمكن أن تحل فى نفس المكان، وبذلك يمكن لأصغرها أن يحوى أكبرها.

٢ ـ أن الجسم النامي إما أن تكون الزيادة فيه هو نفسه، وإما أن تسدّ خللاً في تضاعيف أجزائه، فأبطلوا الاحتمال الأول وقالوا بالثاني.

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٣٤٢.

www.christianlib.com

٣ ـ احتجوا بالتكاثف والتخلخل أيضاً، فقالوا: إن لم يكن بين الأجسام خلاء تملؤه أجزاء الأجسام فكيف يمكن لعنصر ما أن يتكاثف أو أن يتخلخل. وأوردوا أمثلة لذلك، منها: عصير العنب يكون في الخابية وهو يملؤها، ثم يجعل في الزق ويسد رأسه ويجعل في الخابية فتسعهما الخابية وقد كان الشراب وحده يسعها. ومثلوا لذلك أيضاً في ماء يملأ إناء فيخرج الماء من هذا الإناء ويجعل في غيره، ثم يصب فيه الماء الذي كان يشغله فإذا بالإناء قد وسع الماء مع الرماد، وهذا يدل على وجود خلاء بين الماء شغله الرماد، ووجود خلاء بين الرماد شغله الماء.

٤ ـ أن السهم يخترق الهواء، ويتوقف إذا اصطدم بصخرة، وذلك لا يمكن تفسيره إلا بوجود الخلاء بين ذرات الهواء وتماسك ذرات الصخر[1].

وبالنظر إلى ما سلف يتبين لنا أن الخلاف حول مسألة الخلاء ليس إلا امتداداً للخلاف حول وجود الذرات، فمن أنكر وجود الذرات أنكر وجود الخلاء كذلك، ومن قال بالذرات قال أيضاً بوجود الخلاء؛ لإتمام نظريته في حركتها وما يتبع ذلك من كون وفساد. وسوف نرى فيما يلي فيما إذا كان ذلك ينطبق على مذاهب المتكلمين أيضاً أم لا، وفيما إذا كان للحجج التي أثارها مثبتو الخلاء من اليونانيين أثر على المتكلمين كذلك.

ب ـ المكان لدى المتكلمين:

اتجه المتكلمون للبحث في المكان لغرضين أساسيين: **أولهما**: تنزيه الله

---

(١) أرسطو، الطبيعة، ١/ ٣٤٠ ـ ٣٤٢. وشرح يحيى بن عدي على كتاب الطبيعة، ١/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥. وفلوطرخس، الآراء الطبيعة، ص: ١٠٢. وجورج سارتون، تاريخ العلم ٢/ ٦٠، ود. علي سامي النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص: ٤١٩.

www.christianlib.com

سبحانه وتعالى عن مشابهة خلقه في احتياجه إلى مكان يقلّه أو يستقر عليه، مخالفين بذلك ما ادعته المجسمة والمشبهة من أنه سبحانه وتعالى جسم وأنه مستقر على العرش، وأنه سبحانه وتعالى غير متمكن في الأزل، وأن المكان حادث؛ وقدموا العديد من الأدلة على استحالة قدم غير الله تعالى[١].

وثانيهما: جانب طبيعي يعدُّ مقدمة لإتمام مباحثهم الطبيعية في حركة الذرّات، كما سوف نرى.

وأوّل ما يطالعنا لدى البحث عن المكان لدى المتكلمين، ما ذكره الإمام الأشعري في مقالاته، حيث ذكر عدداً من أقوال المتكلمين في هذا الموضوع دون أن ينسبها إلى أصحابها، وهي:

١ ـ مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه، ويكون الشيء متمكناً فيه. أو مكان الشيء ما يمنعه من الهُوِيِّ معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد[٢]، والاعتماد هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته[٣]. ونجد قريباً من هذا فيما يذكره ابن متويه، إذ قال: «المكان هو ما يقل الثقيل، ويمنع ثقله من توليد الهُوِيِّ»[٤]. فالمكان يقل الثقيل ـ أي: الجسم ـ أما الجواهر الفردة فهي وحدات لا امتداد لها ولا ثقل، ولا تحتاج للمكان[٥].

---

(١) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: ٣٠٠ ـ ٣٠١. والبزدوي، أصول الدين، ص: ٢٨ ـ ٢٩. وأبو المعين النسفي، التمهيد، ص: ١٥٨. والحاكم الجشمي، تحكيم العقول، القسم الثاني، المسألة الثانية عشرة، (مسألة في نفي المكان والجهة).

(٢) مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٤٢.

(٣) انظر: الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي، ص: ٢٩٨.

(٤) التذكرة، ص: ٦٢.

(٥) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ١٢٢.

www.christianlib.com

٢ ـ مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء[1]. وهذا قريب مما ذكره الكندي، إذ قال: «المكان هو نهايات الأجسام، ويقال: هو التقاء أفقَي المحيط والمحاط به»[2]. . .

٣ ـ مكان الشيء ما يماسه، فإذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه[3]. وهذا قريب مما ذكره أرسطو حين قال: المكان هو «المحيط بالشيء الذي في المكان وليس جزءاً منه»[4]، ولكن كلام الأشعري هنا مخصوص بذكر مذاهب المتكلمين وهذا يدل على أن بعضهم قال منذ وقت مبكر بمثل مذهب أرسطو.

وقريب من هذا المعنى ما ذكره الآمدي في تقرير مذهب الأشاعرة، إذ قال: «فالأشبه بالمكان أنه السطح على ما قال به الفلاسفة، أو ما هو اللائق بأصول أصحابنا أن المكان إنما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر أو الجسم المحاط به»[5]، وكلام الآمدي في تقرير مذهب الأشاعرة لا يختلف عن مذهب أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة، غير أنه استبدل بكلمة سطح كلمة جواهر؛ لأن أرسطو لا يقول بالجواهر الفردة في حين أن القول بها هو مذهب المتكلمين، ولكنه صرح بأنه لم يجد لهم نصاً في ذلك، ولعل الذي يليق بمذهب المتكلمين أن المكان هو الخلاء، لأنهم قالوا بالجواهر الفردة، والقول بأن المكان هو الخلاء يعتبر ضرورياً في استكمال نظريتهم في حركة الذرّات واجتماعها وافتراقها.

---

(١) مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٤٢.

(٢) انظر: الكندي، رسائل الكندي، ١/ ١٦٧.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٤٢.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ٢١٤.

(٥) الآمدي، أبكار الأفكار، ٣/ ١٩١.

al-maktabeh
مكتبة المهتدين
http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

ومما يدل على صحة القول أن مذهب الأشاعرة في المكان أنه السطح، أننا نجد القاضي الباقلاني حينما يُنزِّه الله ﷻ عن المكان يقول: «فإن قال قائل: أين هو؟ قيل له: الأين سؤال عن المكان، وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان، ولا تحيط به أقطار»(١). فنراه ينزه الله عن مكان يحويه، وأقطار تحيط به، ولم يقل: **«مكان يُقِلُّهُ»**(٢).

ونجد العديد من المتكلمين لجأوا إلى التعريف الأرسطي، لدى وضعهم ثبتاً بالحدود فقالوا عن المكان أنه: «السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»(٣)، غير أننا لا يمكننا أن نعتبر ذلك معبراً عن حقيقة مذهبهم في ذلك لأنهم يجرون في مؤلفاتهم هذه على عبارات الفلاسفة، اللّهم إلا إذا اعتمدوا هذه التعريفات في كتبهم الأخرى، كما وجدنا عند الآمدي.

أما فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) فقد عرض الاحتمالات التي ترد على تعريف المكان، على غرار ما ورد في كتاب الطبيعة لأرسطو، ثم انتهى إلى تقرير مذهب أرسطو قائلاً: **«والحق هو الأخير»**(٤). وقد تابع أرسطو في تعريفه هذا في عدد من كتبه الأخرى، ولكنه تراجع عن ذلك في المطالب العالية

---

(١) الباقلاني: التمهيد، ص: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) انظر: د. مصعب الخير إدريس، الفكر الكلامي الاثنا عشري خلال القرن الخامس الهجري، رسالة دكتوراه، بإشراف أستاذنا د. حسن الشافعي وأستاذنا د. عبد الحميد مدكور، ٢٠٠٥م، ١/ ٣٧٥.

(٣) انظر: د. الأعسم، المصطلح الفلسفي، الحدود للغزالي، ص: ٢٩٧، والحدود للآمدي، ص: ٣٤٨.

(٤) انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

www.christianlib.com

ـ وهو آخر كتبه ـ وأخذ بقول منسوب إلى أفلاطون، مما جعل الدارسين له يقولون بعدم استمرار الأثر الأرسطي عليه حتى أخريات حياته[١]. . .

مكان الأشياء هو الجو وذلك أن الأشياء كلها فيه[٢]. ولعل المقصود بالجو هنا الخلاء لا الهواء؛ لأن الهواء شيء من الأشياء التي تحتاج إلى المكان، أو أنهم كانوا ينظرون إلى الهواء على أنه لا شيء، وهو بذلك يصبح مرادفاً للخلاء، لاسيما وأن القول بالخلاء من لوازم القول بالجوهر الفرد الذي نادى به جمهور المتكلمين منذ وقت مبكر، ومما يؤكد ذلك ما ذكره البزدوي الماتريدي (ت: ٤٩٣هـ) إذ قال: «قال بعض المعتزلة وفيهم أبو الهذيل العلاّف: **الهواء ليس بشيء؛ بل هو مكان الأجسام**، والصحيح أنه جسم فإنه يُرى ويُشاهد إلا أنه لطيف»[٣].

والمكان بهذا المعنى ينطبق على تعريف بعض المتكلمين، فقد عرفه الرازي في بعض كتبه بأنه: «البعد والفضاء»، وذكر أنه مذهب أفلاطون[٤]، والحقيقة أنه أكثر ملاءمة لمذهب الذريين من اليونانيين.

كما نجد تعريفاً قريباً من تعريف الرازي في كتب المتأخرين لدى صاحب المواقف، حيث قال: المكان هو «البعد الموجود الذي تنفذ فيه الأجسام»[٥]، غير أن شارح المواقف بيّن الاختلاف بين القول المنسوب لأفلاطون ومذهب

---

(١) انظر: الأربعين ١/ ٢٠، والمسائل الخمسون، ص: ٣٨، وانظر: الأستاذ الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه. . . ص: ٤٤١ ـ ٤٤٣. ود. خديجة العبدالله، منهج الإمام فخر الدين الرازي، ص: ٤٤٩.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٤٢.

(٣) البزدوي: أصول الدين، ص: ٢٢٥.

(٤) الرازي، المطالب العالية، ٥/ ١١١.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف ٥/ ١٢٩.

www.christianlib.com

أصحاب الخلاء حيث قال: «إن القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان: فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الأجسام وهم أصحاب الخلاء، وفرقة تمنعه وهو مذهب أفلاطون»[١].

ومما قيل في المكان: إنه **البعد المفروض، وهو الخلاء**. وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس أيضا بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات، صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، ولكنه الآن خال عن الشاغل، **وجوّزه بعض المتكلمين** ومنعه الفلاسفة القائلون بأن المكان هو السطح، وأما القائلون بأنه البعد الموجود فقد اختلفوا؛ فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له، ومنهم من جوزه، فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل، وخالفوهم في أن ذلك المكان بُعْدٌ موهوم[٢].

وقد ذهب جمهور المتكلمين إلى القول بوجود الخلاء داخل العالم وخارجه[٣]. وذكر أبو رشيد النيسابوري أن شيوخه من مدرسة البصرة الاعتزالية أوجبوا وجود الخلاء، إلا أن أبا القاسم الكعبي من مدرسة بغداد، أحال أن يكون في العالم خلاء[٤]. وأفرد ابن متويه فصلاً لإثبات الخلاء والرد على منكريه، وفي ضرورة وجود الخلاء يقول: «لا بد من أن تكون منها مواضع خالية، لولا ذلك لتعذر علينا التحرك، فإنه يكون هناك هواء مانع لنا من الكون في مكانه، فلا نتمكن من التحرك إلا بعد انتقال ذلك الجسم عن مكانه إلى مكان

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف ٥/ ١٣٩.

(٣) انظر: ابن متويه، التذكرة، ص: ١١٧ ـ ١٢٤، الجرجاني، شرح المواقف ٥/ ١٣٩.

(٤) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٤٧، وديوان الأصول، ص: ٤١٦.

www.christianlib.com

سواه، ثم كذلك أبداً، فيؤدي إلى التعذر»[١].

وكذلك ذهب الأشاعرة إلى القول بوجود الخلاء، وقد أشار ابن خلدون إلى أن القاضي الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وعد منها الخلاء[٢]، ونجد القول بالخلاء عند الجويني أيضاً[٣]، غير أن الرازي تردد في ذلك بين القبول والرد، فقد قبله في بعض كتبه ورفضه في الأخرى، ولكنه استقر في النهاية على القول بوجود الخلاء حيث قال: «أرسطاليس رفض وجود الخلاء، ومذهب جمهور الأقدمين من الحكماء، وجمهور المتكلمين أنه جائز الوقوع، وهو المختار»[٤].

هذا وقد عرض كل فريق من القائلين بالخلاء والنافين له حججهم في ذلك، وفي ذكرها خروج عن مجال البحث، غير أنني أشير إلى طرف من ذلك وهو ما يحمل إشارة إلى وجود أثر أرسطي عليهم في ذلك أيضاً.

فقد تناول بعض المتكلمين طرفاً من الصعوبات التي تعترضهم من جرَّاء النَّظر إلى الخلاء على أنه عدم محض، ومن ذلك أنّ الخلاء إذا كان هو البعد القائم لا في محل تتعاقب عليه الأجسام وتملؤه لا يصح؛ لأننا إذا افترضنا البعد وجودياً متناهياً قائماً بنفسه، فإنه يكون حينئذ جوهراً، والجوهر إما أن يكون محسوساً أو غير محسوس، فإن كان محسوساً كان جسماً، وإن لم يكن محسوساً لم يكن واقعاً في امتداد ويمكن الإشارة إليه، وقد أشاروا إلى أنه

(١) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ١١٧.

(٢) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: ٤٦٥.

(٣) انظر: الجويني، العقيدة النظامية، ص: ١٧.

(٤) الرازي، المطالب العالية، ٥/ ١٥٥، وانظر: الأربعين، ٢/ ٣٢ ـ ٣٣.

www.christianlib.com

لا يصح أن يكون المكان هو البعد، أي الخلاء؛ لأن ذلك سيؤدي إلى التسلسل، وقد أشار أرسطو إلى ذلك من قبل، كما نجدهم يستعرضون الاحتمالات الواردة في تعريف المكان على أنه الهيولى أو الصورة أو البعد، ويبطلون ذلك بمثل ما قاله أرسطو من قبل أيضاً(١).

هذا وينبغي أن نشير إلى أن كثيراً من المتكلمين طابقوا بين مفهوم المكان والخلاء، وقالوا بوجود الخلاء لخدمة تصوراتهم الطبيعية القائمة على القول بالجوهر الفرد، فإن أهمية الخلاء ترجع إلى احتياج الجواهر للحركة ليتكون الجسم، حيث يتكون الجسم من جواهر منفردة ومبثوثة في الخلاء، ولولا الخلاء لما استطاعت هذه الجزيئات أن تتحرك، ولذا كان الخلاء من الأهمية بمكان عند القائلين بالجوهر الفرد.

إن الحجج التي استند إليها القائلون بالخلاء من اليونانيين تقترب كثيراً من الحجج التي ذكرها المتكلمون لذات الغرض، ولعل في عرض بعض هذه الحجج يتبيّن لنا هذا الأمر بوضوح:

١ ـ الخلاء موجود والدليل على ذلك وجود الحركة؛ لأنه لولا وجود الهواء لتعذر علينا التحرك، فإنه يكون هناك هواء مانع لنا من الكون في مكانه، فلا نتمكن من الحركة إلا بعد انتقال ذلك الجسم عن مكانه إلى مكان سواه، وهذا يفضي إلى محالات(٢).

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار، ٣/ ١٩٠، وشرح المواقف ٥/ ١٢٢ ـ ١٢٤، والرازي، المطالب العالية ٥/ ١١١، وأرسطو، الطبيعة ١/ ٣١٣.

(٢) انظر: ابن متويه، التذكرة، ص: ١١٧. أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص: ٤١٦. والمسائل في الخلاف، ص: ٤٨.

www.christianlib.com

فإذا انتقل الجسم من المكان الأول إلى مكان ثان، فالمكان المنتقل إليه إما أن يكون خالياً أو يكون مملوءاً، فإن كان مملوءاً فيلزم من انتقال الجسم إليه إما حصول تداخل بحيث يصبح الجسمان في حيز واحد، وهو محال، وإما أن يكون الجسم قد انتقل عن ذلك المكان، وهذا الانتقال إما أن يكون إلى جسم ثالث وإما إلى خلاء، والأول باطل؛ لأنه يؤدي إلى الدور ويلزم أن تتدافع أجزاء العالم عند حركة بقة، فثبت وجود الخلاء؛ لأن القول بغير ذلك يفضي إلى محالات[1].

٢ ـ ومما يدل على ارتباط مذهب المكان بمذهب الجوهر الفرد إثباتاً ونفياً، أن إحدى الحجج التي قدمها الإمام الرازي على إثبات الخلاء، تقوم على مذهب الجوهر الفرد، فقد انطلق الرازي من أن الأجسام مكونة من جواهر فردة، وأن هذه الجواهر لا تقبل القسمة الانفكاكية، وأن شكل هذه الجواهر الفردة كروي، واعتماداً على هاتين المسلمتين يثبت أن هناك خلاء؛ لأن الكرات عندما تتجمع إلى جوار بعضها لا تتلاصق وإنما تترك فُرَجاً، وهذه الفرج هي الخلاء[2].

٣ ـ لو لم يكن الخلاء موجوداً لما أمكننا أن نغرز إبرة في رقّ؛ لأنه لا خُلَلَ هناك، وصحة الغرز تقتضي وجود الخلاء وإلا ترتب على ذلك وجود جوهرين في حيز واحد وهذا محال[3].

٤ ـ إذا لم نقل بوجود الخلاء لم يصح منا أن نقول بالتخلخل والاكتناز، ولأن الجسم حين ذاك يتجمع فلا يكون فيه خلل[4].

---

(١) انظر: المسائل في الخلاف، ص: ٤٨. وفخر الدين الرازي، الأربعين، ٢/ ٣٢ ـ ٣٣. والمطالب العالية ٥/ ١٥٧.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، الأربعين، ٢/ ٣٥.

(٣) انظر: ابن متويه، التذكرة، ص: ١١٨.

(٤) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٤٧.

www.christianlib.com

واستدلوا بأدلة عديدة أخرى تعكس روحاً علمية، غير أنه لا صلة لها بموضوعنا، ويمكن الاطلاع عليها في المصادر المذكورة هنا.

*** تعقيب:**

يمكن أن نلخص الأثر الفلسفي على المتكلمين في فكرة المكان والخلاء في النقاط التالية:

١ ـ إن مجرد إثارة الفكرة في الوسط الكلامي لا يشير إلى أثر فلسفي، فهي وإن كانت ألصق بالفلسفة منها بالمباحث العقدية، لأنها تتصل ـ في بعض جوانبها ـ بمباحث تنزيه الله عن مشابهة خلقه.

٢ ـ تشابه طريقة بعض المتكلمين في عرض نفس الآراء التي عرضها أرسطو حول تعريف المكان، ومناقشتها بطريقة تكاد تكون واحدة، مما يجعلنا لا نكاد نشك بوجود أثر أرسطي عليهم في هذا الجانب.

٣ ـ ارتباط إثبات الخلاء داخل العالم بمذهب الجوهر الفرد لدى المثبتين له من اليونانيين والمتكلمين؛ لكونه ضرورياً لهم لإتمام آرائهم الطبيعية.

٤ ـ يمكن أن نجد بعض الشبه بين الحجج التي قدمها مثبتو الخلاء من المتكلمين واليونانيين، مما يجعلنا لا نستبعد اطلاع المتكلمين عليها واستفادتهم منها، غير أننا لا نستطيع أن نثبت ذلك على وجه اليقين.

٥ ـ وضوح الأثر الأرسطي على بعض المتكلمين في تعريف المكان، حتى إن بعضهم صرّح بترجيحه لمذهب أرسطو.

* * *

www.christianlib.com

المبحث الرابع
شيئية المعدوم وشبهة قدم العالم عند المعتزلة[١]

ذهب بعض الدارسين إلى القول بأن أول من قال بقدم العالم في المحيط الإسلامي هم بعض المعتزلة، وأن الفلاسفة الإسلاميين قد تلقفوا هذا القول عن هؤلاء، وقدموه بصورة أخرى، فهذا القول يعتبر من أوائل صور التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية، وهذه المحاولات من الأعمال الفكرية التي قام بها هؤلاء المعتزلة وخلفوها لمن وراءهم فساروا في ضوئها وقلدوها[٢].

وقد ألزم الأشاعرة والماتريدية خصومهم المعتزلة بالقول بقدم العالم، وذهب إلى القول بها عدد من الدارسين من المستشرقين وغير المستشرقين، أما الأساس الذي استند إليه هؤلاء جميعاً فهو قول المعتزلة «بشيئية المعدوم»، ملتمسين لهذا القول جذوراً يونانية، فيربطون هذا القول بنظرية الهيولى والصورة الأرسطيّة حيناً، أو بنظرية المثل الأفلاطونية حيناً أو بفكرة القوة والإمكان الأرسطيين حيناً آخر.

وقبل مناقشة القول السابق، لا بدّ لنا من أن نعترف أن القول بشيئية المعدوم يكتنفه كثير من الغموض، ويضع الباحث ـ للوهلة الأولى ـ أمام قضية شائكة، يصعب عليه ربطها بالروح العامة للمذهب المعتزلي الذي يولي فكرة التوحيد أهمية

---

(١) سبق ذكر شيء عن شيئية المعدوم في الباب الأول أثناء الكلام عن وجود الجوهر الفرد، ولم تناقش صلة شيئية المعدوم بقدم العالم وما أثير حول وجود مؤثرات يونانية على المعتزلة في ذلك.

(٢) ممن ذهب إلى ذلك الدكتور يحيى هويدي، وزهدي جار الله، انظر: يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص: ٩٩. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص: ٦٠.

www.christianlib.com

خاصة، ولذلك لم يكن مستغرباً أن يلجأ الدارسون إلى مصدر أجنبي لتوضيح الفكرة وتبرير ظهورها في هذا المذهب، خاصة إذا كانوا يعتمدون في التعرف على مذهب المعتزلة من خلال خصومهم الذين يوردون أقوالهم في غير مواردها.

أ ـ آراء المعتزلة في شيئية المعدوم:

أما حقيقة مذهب المعتزلة في شيئية المعدوم فيمكن أن تتضح لنا إذا رجعنا إلى الكتب الأصلية لأصحاب المذهب أنفسهم، وسوف نعتمد على هذه المصادر قدر الإمكان. ولكن يتوجب علينا قبل ذلك أن نذكر أن القول بشيئية المعدوم ـ وإن كان ثابت النسبة لجمهور المعتزلة ـ إلا أنه لم يكن موضع قبول من جميعهم، فقد **رفضه** هشام الفوطي (ت: ٢٢٦هـ)[١]، وأبو الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ)[٢]، وأبو الحسين البصري (ت: ٤٢٦هـ)[٣]، وأبو الحسين الصالحي[٤]، وأبو بكر الأصم[٥].

أما جمهورالمعتزلة فقد ذهبوا إلى القول بشيئية المعدوم على خلاف في نسبة صفات له أو عدم ذلك، فذهب أبو القاسم البلخي (ت: ٣١٩هـ) إلى أن الشيء لا يسمى جوهراً ولا عرضاً في العدم، ويقال فيه: إنه معلوم ومقدور ومخبر عنه، وهو مثبت إلا أن ذلك لا يعني الوجود[٦].

---

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٣١.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام ص: ١٥١.

(٣) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام ص: ١٥١.

(٤) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٥٨.

(٥) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٣١.

(٦) النيسابوري، المسائل في الخلاف، ص: ٣٧ ـ ٣٨. وابن متوية، التذكرة، ص: ٧٦. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٦٤.

www.christianlib.com

وذهب أبو علي (ت: ٣٠٣) وأبو هاشم (ت: ٣٢١هـ) الجبائيان، وأبو رشيد النيسابوري (ت: ٤٥٠هـ)، وابن متويه (ت: ٤٦٩هـ) إلى أن الجوهر يكون جوهراً حال عدمه والعرض يكون عرضاً حال عدمه[1]. ويذهب ابن متويه أنه لا يلزم عن كونه جوهراً وعرضاً في العدم أن يكون قديماً، كما لا يصح القول بأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ليس خالقاً للجوهر والعرض؛ لأن الخلق والإحداث هو الإيجاد. كما أنه لا يلزم عن كونه جوهراً حال عدمه أن يكون متحيزاً أو موجوداً؛ لأن صفة الجنس غير صفة الوجود[2]. وذكر أبو رشيد النيسابوري أن ما ذهب إليه بعضهم من القول بأن الجوهر يكون متحيزاً حال عدمه، فهو من قبيل حمل الكلام على ظاهره[3].

ويُذكر أن الخياط ينسب للشيء حال عدمه كل وصف يمكن ثبوته له حال وجوده، حتى أنكر عليه أصحابه ذلك، وألف الجبائي في الرّد عليه[4]. ولكن حكاية الأشعري لمذهب الخياط لا توحي أنه يضيف للأشياء كل وصف يمكن ثبوته لها حال وجودها؛ إذ يقول: «وزعموا الأشياء أشياءً قبل وجودها، وأنها مثبتة أشياءً قبل وجودها، وهذا القول مناقضة؛ لأنه لا فرق بين أن تكون ثابتة وبين أن تكون موجودة، وهذا قول أبي الحسين الخياط»[5].

ب ـ شيئية المعدوم وقدم العالم لدى خصوم المعتزلة:

ولكن لم يشأ كتّاب المقالات الأوائل إلا أن يربطوا قول المعتزلة هذا

---

(١) انظر: التذكرة، ص: ٧١، المسائل في الخلاف، ص: ٣٧.

(٢) انظر: التذكرة، ص: ٧٦.

(٣) انظر: المسائل في الخلاف، ص: ٣٧.

(٤) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٥١٨.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

بفكرة قدم العالم عند الفلاسفة، ورغم أننا لا نجد عند الأشعري سوى رواية لبعض أقوال المعتزلة دون تعليق عليها أو ربط لها بشيء من آراء السابقين[١]، إلا أننا نجد ذلك عند العديد من الأشاعرة، فقد قال البغدادي: «إذا قالوا: لم تزل أعياناً وجواهر وأعراضاً، ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها، فقد لزمهم القول بوجودها في الأزل، وصاروا في تحقيق معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض»[٢]. وقد أضاف البغدادي في موضع آخر: «وقالت المعتزلة: إنه ـ تعالى ـ خلق الشيء من شيء، فأضمروا قدم الأشياء **لقولهم بما يؤدي إليه**، كأنهم أضمروا قدم العالم ولم يجسروا على إظهاره فقالوا بما يؤدي إليه»[٣].

وقد ذهب الإسفراييني (٤٧١هـ) إلى القول بأن من فضائح المعتزلة قولهم: «إن المعدوم شيء، حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والسواد سواد، والبياض بياض، ويقولون: إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء؛ بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم، وهذا منهم تصريح بقدم العالم»[٤].

وحاول الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) أن يلتمس للمعتزلة سلفاً في قولهم بشيئية المعدوم فذكر أنهم أخذوا هذا القول عن أرسطو؛ إذ كان يذهب إلى أن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدماً

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٥١٨.

(٢) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٦٥.

(٣) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص: ٧١.

(٤) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص: ٦٣.

www.christianlib.com

محضاً، وإنما هو أمر له صلاحية الوجود والعدم، ولن يتصور ذلك إلا في مادة متقدمة عليه تقدماً زمانياً. وذكر الشهرستاني أن المعتزلة وقعوا في هذه الشبهة وقصروا الشيئية على الممكن وجوده[١]. وكذلك أرجع ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) فكرة المعدوم عند المعتزلة إلى فكرة القوة والإمكان الأرسطيين[٢].

كما ذهب الماتريدية ابتداء من شيخ المذهب إلى ربط شيئية المعدوم بقدم العالم، فنجد أبا منصور الماتريدي يقول في معرض إنكاره على المعتزلة مذهبهم هذا: «وفيما قالوا إيجاب موافقة الدهرية في قولهم: طينة العالم قديمة، وكذلك قول أصحاب الهيولى أنْ حدثت الأعراض فظهر بها العالم، وكذلك هؤلاء يجعلون الأشياء بالشيئية غير حادثه ثم وجدت، مع ما في ذلك من أن الله لم يكن خالقاً ولا منشئاً، كما كانت الأشياء لا موجودة فوجدت، والله سبحانه كان بذاته غير فاعل ثم ظهر بخلق الخلق، أو كان غير خالق ثم وجد خالقاً»[٣]. وذكر البزدوي أن هذا القول يؤدي إلى أن يكون مع الله أشياء قدماء[٤].

جـ ـ شيئية المعدوم وأثر الفلسفة اليونانية لدى المعاصرين:

ذهب سنتلانا إلى أن مذهب المعتزلة في شيئية المعدوم ما هو إلا رجوع منهم إلى قول أفلاطون، وربط فكرة شيئية المعدوم بفكرة الوجود والماهية، وفكرة المثل المفارقة عند أفلاطون[٥].

---

(١) انظر: نهاية الإقدام، ص: ٣٣.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ١/ ١٩٥.

(٣) التوحيد، ص: ٨٦.

(٤) انظر: البزدوي، أصول الدين، ص: ٢١٦.

(٥) انظر: سنتلانا، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص: ٦٦ ـ ٦٧. وسوف نأتي على مناقشة فكرة الوجود والماهية في موضعه من هذا البحث.

www.christianlib.com

وذكر ماكدونالد أن قول المعتزلة أن الشيء سواء في حال وجوده أو في حال عدمه له كل الصفات الذاتية من الجوهرية والعرضية، وأن الله بخلقه له لا يضيف له إلا صفة واحدة هي الإيجاد، وهذا اقتراب من القول بقدم المادة(١).

وذهب زهدي جارالله كذلك إلى مثل قول ماكدونالد حيث قرر أنه لا فرق بين الموجود والمعدوم عند المعتزلة إلا في صفة الوجود، فإذا حصلت هذه الصفة كان الشيء موجوداً، وإذا زالت كان الشيء معدوماً، وأن العالم في القدم كانت له جميع صفات العالم الموجود إلا الوجود، وأن الله ـ تعالى ـ لم يفعل شيئاً حين خلق العالم سوى أن أخرجه من العدم إلى الوجود، وإذا قصد أن يفنيه فلن يفعل شيئاً سوى أن يرده إلى العدم، **وإذا كان الأمر كذلك فالعالم قديم أزلي كما تقول الفلسفة، والله ـ تعالى ـ خالق العالم كما يقول الدين، وذلك توفيقاً منهم بين الدين والفلسفة**(٢).

وربط أوليري شيئية المعدوم وأفكار المعتزلة على العموم بأرسطو، ولكنه لا يستطيع أن يحدد فكرة بعينها استفادها المتكلمون بشكل كامل من أرسطو، فنراه يقول عقب ذكره لشيئية المعدوم عند المعتزلة: «ويبدو أن كل أفكار المعتزلة أثر من آثار الفلسفة الإغريقية في تطبيقها على التوحيد الإسلامي، ولكن هذا الأثر غير مباشر في معظمه»(٣).

---

(١) D. B. Macdonald, development of Muslim theology, P. ١٥٩.

وانظر: د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة ١٩٨٢، ١/ ٢٧٩.

(٢) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص: ٥٩ ـ ٦٠.

(٣) انظر: أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص: ١٠٢.

www.christianlib.com

أما الدكتور ألبير نادر فذكر أنه مما لا شك فيه أن المعتزلة اقتبست فكرة العدم من الفلاسفة اليونانيين، ونراه يدعم رأيه بقول الشهرستاني السابق ذكره حين قال: إن أرسطو هو مصدر المعتزلة في قولهم هذا. ومع ذلك فإن الدكتور ألبير لا يستبعد الأثر الأفلاطوني عليهم في ذات الفكرة، فيتمثل الأثر الأفلاطوني في أنهم أخذوا عن أفلاطون فكرة المثل، دون أن يقولوا بوجودها الحقيقي خارج الزمان، حيث ذهبوا إلى أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الكليات، وأن هذا هو موضوع المعدوم. ويتمثل **الأثر الأرسطي** في أنهم أخذوا عن أرسطو فكرة الهيولى وهي المادة الأولى للخلق التي تكتسب صورتها النهائية مع الوجود[1].

وقد حاول الدكتور يحيى هويدي أن يقرأ فكرة المعدوم في ضوء تصوره لآراء المعتزلة الأخرى، فوجد أن القول بشيئية المعدوم يتسق مع رأيهم في القدرة الإلهية، وأنهم كما انتقصوا من القدرة الإلهية في مجال الإنسان بقولهم بحرية الإرادة كذلك انتقصوا من القدرة الإلهية في مجال المادة فقالوا بشيئية المعدوم.

وهو يرى أن هذه الفكرة تتسق مع رأيهم في التوحيد؛ إذ أحالوا التغير في ذات الخالق، وشغلهم تعليل صدور الكثرة عن الواحد، فقالوا: إن الخلق لا يمكن أن يتم بصورة مفاجئة، وإنما يكون ذلك على مرحلتين؛ فقد خلق الله الموجودات القديمة عن طريق علمه الأزلي بها، ثم خلق الأعيان عن طريق الإحداث الذي تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية[2].

وهذه المقدمات وما انبنى عليها من نتائج غير مسلمة للدكتور يحيى هويدي، فقد نظر إلى المعتزلة من خلال فلاسفة الإسلام، وأضفى على المعتزلة آراء هؤلاء

---

(١) انظر: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ص: ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٢) انظر: د. يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص: ١٠٢، ١١٠.

www.christianlib.com

الفلاسفة ومشكلاتهم، بينما لم يعرف المعتزلة مشكلة صدور الكثرة عن الواحد، كما أن المعتزلة لم ينتقصوا من القدرة الإلهية من خلال قولهم بحرية الإرادة أو بشيئية المعدوم، إنما كان ذلك منهم دفاعاً عن العدل والعلم الإلهيين.

د ـ حقيقة مذهب المعتزلة في شيئية المعدوم:

يمكننا من خلال مناقشة الآراء السابقة أن نتوصل إلى حقيقة مذهب المعتزلة في شيئية المعدوم، ويساعدنا على ذلك ما ذهب إليه بعض الباحثين حين قرروا أنه لا يلزم المعتزلة من قولهم بشيئية المعدوم القول بقدم العالم، ولا صلة بين المذاهب اليونانية وبين مذهب المعتزلة في هذا الموضوع، وأن البحث في هذا الجانب ينبغي أن يقوم على أساس ربط هذه المشكلة بمجمل آراء المعتزلة وبالنسق العام لتفكيرهم القائم على أصولهم الخمسة والتوحيد في مقدمتها، وأن يكون متسقاً مع ما أجمعوا عليه من آراء[1]. ويمكننا أن نضيف إلى ما قرره هؤلاء أن البحث في هذه القضية ينبغي أن يعتمد أيضاً على استقصاء دقيق لنصوص المعتزلة أنفسهم، خاصة وأن بعض هذه النصوص ظهر بعد أن قدمت هذه الدراسات.

ولدى تأمل فكرة المعدوم وربطها بقدم العالم نجد أنها تصادم أصلاً من أهم أصول المعتزلة، وهو التوحيد، فقد أجمع هؤلاء جميعاً على انفراد الله بالقدم، وأنه أخص وصف للذات الإلهية عندهم وهم يقررون بوضوح لا لبس فيه انفراد الحق تعالى بالأزلية والقدم، وأنه المبدع لا من شيء[2].

---

(١) انظر: د. حسام الدين الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء بغداد، ١٩٦٧م، ص: ٢٥١. ود. أحمد محمود صبحي في علم الكلام، ١/ ٢٨٣.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٤/ ٢٦٧. وشرح الأصول الخمسة، ص: ١٨١.

www.christianlib.com

كما صرح المتأخرون منهم أنه لا يلزم عن كون الشيء جوهراً وعرضاً في العدم أن يكون قديماً، كما لا يصح القول بأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ليس خالقاً للجوهر والعرض؛ لأن الخلق والإحداث هو الإيجاد. كما أنه لا يلزم عن كونه جوهراً حال عدمه أن يكون متحيزاً أو موجوداً؛ لأن صفة الجنس غير صفة الوجود[1].

ولعل الحل لمشكلة المعدوم يتيسر لنا إذا استطعنا أن نحدد المفهوم الذي أراده المعتزلة من وراء قولهم بشيئية المعدوم. وهذا يتطلب منا العودة إلى تحديد المصطلح تحديداً دقيقاً والوقوف على معنى الشيء لغة واصطلاحاً.

والشيء في اللغة: هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فيشمل الموجود والمعدوم، ممكنا أو محالاً[2]. وقد ذكر صاحب الكليات أنَّ الشيئية نوعان: **شيئية ثبوتية**: وهي ثبوت المعلومات في علم الله متميزاً بعضها عن بعض، وهي على أقسام: أحدها: ما يجب وجوده في العين، كذات الواجب سبحانه. وثانيها: ما يمكن بروزه من العلم إلى العين. وهو الممكنات. وثالثها: ما لا يمكن وهو الممتنعات. ومتعلق إرادة الله ـ تعالى ـ وقدرته هو القسم الثاني، ومتعلق علمه الأقسام الثلاثة جميعاً. **وشيئية وجودية**: وهي وجود المعلومات خارج العلم، والموجودات الخارجية من حيث تعلق القدرة بإخراجها من العلم إلى العين لا يتعلق بها قدرة أخرى؛ لاستحالة تحصيل الحاصل[3].

---

(١) انظر: التذكرة، ص: ٧٦.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ١/ ١٠٤. وانظر: أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١/ ٢٢.

(٣) انظر: أبو البقاء، الكليات، ص: ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

www.christianlib.com

أما تحديد المصطلح فيختلف تبعاً لاختلاف القائلين به: فقد ذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أنّ الشيء لفظ خاص بالموجود خارجياً كان أو ذهنياً، وفي ذلك يقول الآمدي: «مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أن لفظ الشيء عبارة عن الموجود لا غير، فكل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء»(١). وهو يدَّعي أن إطلاق لفظ الشيء بإزاء الوجود صح من الأشاعرة لوروده وفق اللغة واصطلاح أهل اللسان(٢). أما جمهور المعتزلة فقد قالوا: إن الشيء هو المعلوم ويطلق على الموجود والمعدوم(٣). وذهب بعضهم أن الشيء حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم(٤).

وقد ثبت اشتمال اللغة للمفهوم الذي اختاره المعتزلة، وبالتالي فإنه لا حجة للأشاعرة في ادعائهم أن لفظ شيء يراد به ما ارتضوه لأنفسهم وحسب، وأرى أن اختيارهم يخفي وراءه نزعات مذهبية ويهدف بالدرجة الأولى إلى المصادرة على ما اختاره المعتزلة، لاسيما وأن المفهوم الذي اختاره الأشاعرة يخالف ما تدلّ عليه بعض الآيات الكريمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[يسٓ: ٨٢].

وقد ذكر الشهرستاني أن الأشاعرة لا يفرقون بين الوجود والثبوت، بينما يذهب

(١) الآمدي: أبكار الأفكار، ٣/ ٢٨٣. وانظر: البزدوي، أصول الدين، ص: ٢١٦.

(٢) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣/ ٢٨٣. وانظر: أبو البقاء، الكليات، ص: ٥٢٥.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، ص: ٢٥٣.

(٤) انظر: ابن متويه، التذكرة، ص: ٧٥. وشرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار، ص: ١٧٦. الآمدي، أبكار الأفكار، ٣/ ٢٨٣.

www.christianlib.com

المعتزلة إلى أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد[١]، فالوجود الذهني عند المعتزلة أعم من الوجود العيني، وهذا يتناسب مع النزعة العقلية التي تتسم بها المعتزلة[٢]. وفي ذات المعنى يقول أبو البقاء: «من جعل الشيء مرادفاً للموجود، حصر الماهية بالموجود، ومن جعله أعم، عمم الموجود والمعدوم»[٣].

ومما سبق يتبين لنا أنه لم يكن مقصود المعتزلة من قولهم بشيئية المعدوم التحقق العيني الواقعي له، وإنما قصدوا ثبوته في العلم الإلهي، ومن هنا يتضح لنا خطأ كثير من الباحثين قديماً وحديثاً فيما توصلوا إليه من نتائج لا تتفق ومذهب المعتزلة في التوحيد؛ إذ حمل هؤلاء كلام المعتزلة في شيئية المعدوم على الوجود الفعلي فنسبوا إلى المعتزلة القول بقدم العالم، في حين كانت فكرة المعتزلة لصيقة بالجانب المعرفي.

وبهذا يتضح لنا أنه لا متعلق لمشكلة شيئية المعدوم بمبحث الوجود؛ بل إنها من صميم مبحث المعرفة، وهو يتصل اتصالاً وثيقاً بفكرة الوجود والماهية، وأن الماهية سابقة على الوجود، غير أن المعتزلة لم يستخدموا لفظ الماهية؛ لأنه لا مجال للقول بالماهية في مذهب لا يجعل الوجود مقوماً ذاتياً للأشياء، وإنما تحدثوا عن صفات ذهنية، والصفات الذهنية، من حيث هي ذهنية، تتصل بالمعرفة ولا تتصل بالوجود[٤].

وبعيداً عن مناقشة فكرة الوجود والماهية الآن ـ إذ سيتم ذلك في مبحث

(١) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) انظر: د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ١/ ٢٨٤.

(٣) أبو البقاء، الكليات، ص: ٥٢٥.

(٤) انظر: د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ١/ ٢٨٨.

www.christianlib.com

مستقل ـ أرى أنه يجب علينا أن نلتمس للمعتزلة مبرراً دفعهم للقول بشيئية المعدوم ويمكننا أن نؤكد في هذا المجال أنّ قول المعتزلة بشيئية المعدوم يقوم على أساس موقفهم من العلم الإلهي، فرغم ما قد يبدو من أن شيئية المعدوم من المشكلات الفلسفية أو المنطقية المغرقة في التجريد، إلا أنها تقوم على أساس ديني، فالأشياء قبل وجودها ثابتة لله معلومات.

ويمكننا القول: إن فكرة شيئية المعدوم لا صلة بينها وبين قدم العالم، وإن ما أُلْزِم به المعتزلة لا يلزمهم بناءً على قولهم هذا.

* * *

www.christianlib.com



الفصل الثالث

التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في النفس الإنسانية

* **تمهيد:**

شغلت مسألة النفس تفكير الإنسانية منذ عصورها الأولى، وقل أن نجد فيلسوفاً أو متكلماً لم يُدْلِ برأي فيها، ولكن الإغريق أكثر الناس اهتمامًا بهذا النوع من الدراسات، وكانت مجمل آراء فلاسفة اليونان قبل سقراط تدور على القول بمادية النفس، على خلاف فيما بينهم في تحديد تلك المادة، وسوف نأتي على تفصيل آرائهم عند حديثنا عن طبيعة النفس. وقد نشأ التساؤل حول النفس والقضايا المتصلة بها تدريجياً، من خلال التعمق في فهم معنى الموت، فالنفس هي مبدأ الحياة الذي يخرج عند الموت، وتشير الأساطير اليونانية القديمة أن ما يبقى من الإنسان هو العدم، وأنه لا يمكن الحديث عن حياة حقيقية بعد الموت[1].

ولكن الفلسفة منذ سقراط بدأت تهتم بفكرة الخلود، فالنفس بعد الموت قد تصعد إلى الآلهة الخالدة، وقد تجلت هذه الفكرة بشكل جلي في محاورة فيدون. كما رأى سقراط أن المرء لا يمكنه أن يحيط بشيء علماً إلا إذا بدأ بمعرفة أقرب الأشياء إليه وأجدرها بعنايته، وهو نفسه؛ لذلك نجده قد نذر حياته للبحث عن حقيقة نفسه ونفوس الآخرين وتابع هذه المهمة من بعده أفلاطون، فشرع يفسر آراء أستاذه، ويكملها فيما يمس طبيعة النفس وخلودها،

(١) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى، ص: ٣٤٥.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

وكان يعتقد أن المرء لن يستطيع معرفة نفسه حقاً إلا إذا استطاع التحرر من الأدران والشرور التي لحقتها بسبب اتصالها بالبدن(١).

ويُعدّ سقراط وأفلاطون من أوائل فلاسفة اليونان الروحيين الذين أبعدوا الروح عن المادة، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العُلوي ومنهم من وقف موقفاً وسطاً فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح. وقد تناول فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية، ووضعوا في ذلك كتباً عديدة كان لها أثرها في العالم الإسلامي وسوف نأتي على تفصيل هذه الآراء في موضعها.

ومن ناحية أخرى فإن للنفس في الأديان السماوية أهمية كبيرة، فهي موطن الإيمان، ومناط التكليف والمسؤولية؛ لذلك خاطبتها الشرائع وبشّرتها بالثواب وأنذرتها بالعقاب. وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم وجدنا أنه يعرض لموضوع النفس في مواطن متعددة، فنراه يشير إلى الروح على أنها مبعث الحياة، وأنها مستمدة من الله سبحانه وتعالى، وأنها سر من أسرار الله ـ تعالى ـ ربما يتعذر على البشر معرفة حقيقته، كما نجد الآيات الكريمة تنعت النفس بصفات وفقاً للدرجة التي وصلت إليها من الإيمان، فهي المطمئنة الراضية حيناً، وهي اللّوامة حينًا آخر، وهي أمارة بالسوء تتصارع مع أهوائها ورغائبها مرة(٢).

---

(١) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص: ٨٧.

(٢) انظر الآيات الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨ ـ ٢٩]، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧ ـ ٣٠]، ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴿١﴾ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ١ ـ ٢]، ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٣].

www.christianlib.com

وإلى جانب هذا يوجد العديد من الأحاديث التي تشير إلى أصل الروح وسبقها على البدن وعودتها إليه بعد مفارقته، وعذاب القبر، وسؤال لملكين. . . ، وغير ذلك، هذا إلى جانب أن النبوة وما يرافقها من ظاهرة الوحي بأشكالها المتعددة يحمل الكثير من المضامين المتصلة بهذه القضية. وقد بدأ اهتمام المسلمين في دراسة النفس والتعرّف على طبيعتها في وقت مبكّر، ولعل الصوفية كانوا أسبق من غيرهم في هذا المجال، لما ارتبط به أمر تزكية النفس وتهذيبها من تدرّج في الأحوال والمقامات الصوفية. وفي شأن الروح يُذكر أن أبا عبدالله النباجي (ت: أوائل ق٣هـ) كان يقول: «الروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس، ولا يعبر عنه بأكثر من موجود. وقال ابن عطاء: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ﴾[الأعراف: ١١][1]». وأن الجنيد (ت: ٢٩٧هـ) كان يقول: «الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود؛ لقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[الإسراء: ٨٥][2]». ونجد هذه الفكرة عند العديد من المتكلمين، ومنهم الغزالي في الإحياء وأبو اليسر البزدوي في أصول الدين[3].

وقد أجمع جمهور الصوفية ـ على ما يحكيه الكلاباذي ـ أن الروح معنى يحيا به الجسد[4]. وقال بعضهم: الروح لم يدخل تحت ذلِّ كنْ، ومعنى

---

(١) الكلاباذي أبو بكر، التعرف، ص: ٦٨.

(٢) انظر: أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ص: ٦٧.

(٣) انظر: أبو اليسر البزدوي، أصول الدين، ص: ٢٢٣. وحجة الإسلام الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/ ٣.

(٤) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: ٦٨.

www.christianlib.com

ذلك عنده أن الروح ليست إلا الإحياء والحي، والإحياء صفة المحيي، كالتخليق والخلق صفة الخالق، واستدل من قال بهذا الرأي بظاهر قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[الإسراء: ٨٥] وقالوا: أمره كلامه، وكلامه ليس بمخلوق، وإنما صار الحي حياً بقوله: كن حياً، وليست الروح معنى حالاً في الجسد مخلوقاً كالجسد. وقد ردّ الكلاباذي (٣٨٠هـ) والطوسي (٣٨٧هـ) على هؤلاء وبيّنا أن هذا ليس بصحيح، وأن الصحيح إنما هو أنَّ الروح معنى في الجسد مخلوق كالجسد[١].

ولدى التأمل في الآراء السابقة نجد أن بدايات البحث في شأن النفس لدى المسلمين كانت تستلهم القرآن الكريم، ويحاول كل ذي رأي أن يلتمس لرأيه سنداً من القرآن الكريم، ولا نجدهم يحتكمون في آرائهم لمصدر أجنبي.

ولعل انتقال تعاليم الحضارات السابقة وفلسفتها إلى المجتمع الإسلامي كان وراء توسع مفكريه في دراسة النفس، والبحث في أحوالها وخصائصها وخلودها، وجعلهم يثيرون حولها ألواناً من الجدل والنقاش. فقد وجدنا الكندي (ت: ٢٤٣هـ) في وقت مبكر يضع رسالة في النفس، ويسميها: «القول المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطن وسائر الفلاسفة»[٢].

وسوف نحاول من خلال هذا الباب الوقوف على آراء علماء الكلام في قضية النفس وما يتصل بها من مباحث، ونتبين فيما إذا كان هناك صور من التشابه بينهم وبين فلاسفة اليونان في هذا الموضوع.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص: ٦٨. وأبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢م، ص: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

(٢) انظر: الكندي، رسائل الكندي، ١/ ٢٧٢.

www.christianlib.com

المبحث الأول
تعريف النفس بين فلاسفة اليونان والمتكلمين

قدم فلاسفة اليونان تعريفات متعددة للنفس؛ فرأى بعضهم أنها المحركة لذاتها؛ ورأى آخرون أنها جسم لطيف هو ألطف أجزاء الحيوان؛ وآخرون أنها عنصر من العناصر[1]. ولا تعتبر هذه التعريفات حدوداً بالمعنى الدقيق، وإنما هي توصيفات للنفس. ويعتبر التعريف الأدق الذي كان له الحظ الأوفر لدى المسلمين هو تعريف أرسطو لها بأنها: «تمام أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»[2].

ويدلُّنا وصف النفس بالكمال الأول، أنها صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، أما الأفعال التي تصدر بعد ذلك، فإنها ناشئة عن المركب بفضل النفس، وهي التي تحصل باستعمال وظائفها، ولذا فالنفس ليست كمالاً أولياً لجميع الأجسام؛ وإنما هي كمال أوّل للأجسام الطبيعية، تلك التي تمتاز بالحياة وحدها وليس للأجسام الصناعية، وأما الآلي: فهو الجسم الذي اكتملت آلاته أو أعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس، وأما أنه ذو حياة بالقوة فهذا يعني أن الحياة صفة ذاتية في البدن، وتوجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن[3].

إذن، فوجود النفس شرف وكمال للبدن، وهي شرط لا بد منه لنشاط

---

(١) أرسطو، النفس، ت: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ص: ٢٣.

(٢) أرسطو، النفس، ص: ٣٠. وفلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة، ص: ١٥٧.

(٣) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ٢٣٥ ـ ٢٣٦. ود. محمود قاسم في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص: ٦٩ ـ ٧٠. ود. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص: ٣١٩.

www.christianlib.com

الجسم، والنفس صفة ذاتية في البدن توجد على هيئة استعداد كامن فهي لا تخلع الحياة على الجسد ولكنها تخرج هذه الحياة من القوة إلى الفعل، وتجعلها ظاهرة بعد أن كانت خفية كامنة. وقد بنى أرسطو تعريفه للنفس على نظريته القائمة على التفرقة بين المادة والصورة، أو الهيولى والصورة بحسب التعبير الأرسطي.

فكل جسم طبيعي عند أرسطو مركب من مادة وصورة، والمادة مجرد استعداد أو جزء من الوجود ولكن بالقوة، والصورة عامل تحول وتأثير أو جزء من الوجود ولكن بالفعل، فالوجود متوقف على المادة والصورة معاً، وهما متلازمان، فالمادة تتقوم بالصورة، والصورة تُقَوِّم المادة، والمادة المطلقة لا وجود لها في الأعيان بمعزل عن صورتها، والصورة أكمل وأشرف من المادة؛ لأنها فعل والفعل أسمى من القوة، وبها تتميز الأجسام بعضها عن بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها[(١)].

al-maktabeh مكتبة المهتدين

وقد أوضح أفلاطون أن الإنسان ليس جوهراً واحداً؛ وإنما هو مركب من جوهرين: أحدهما نفسه والآخر بدنه، وكل منهما مستقل عن الآخر ومختلف عنه في طبيعته اختلافاً جوهرياً، وأن الموت ليس إلا انعتاقاً لأحدهما عن الآخر[(٢)]. والذي دفع أفلاطون إلى هذا القول هو الاعتقاد أن النفس خالدة أو إلهية؛ لأنها تتحرك بنفسها وتحرك غيرها، وما كان هذا شأنه فإنه خالد لا يكون

(١) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٢٩ ـ ٣٠. وابن سينا الشفاء، الجزء الأول، تصدير د. طه حسين، ومراجعة إبراهيم مدكور، وتحقيق جورج قنواني ومحمود الخضيري وأحمد فؤاد الأهواني، وزارة المعارف العمومية، القاهرة ١٣٧١ ـ ١٩٥٣، ١/ ٢٧٨ ـ ٢٨٠.
وانظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) انظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ضمن الأعمال الكاملة، ٣/ ٣٧٢.

www.christianlib.com

ولا يفسد، أما الجسد فإنه يتحرك بغيره ويكون ويفسد[١].

ولما اطلع الفلاسفة المسلمون على الفلسفة اليونانية أعجبوا بأرسطو، وأخذوا عنه تعريفه للنفس[٢]، ولكنهم وإن تابعوه في صيغة تعريفه فإنهم لم يتابعوه فيما يترتب عليه من القول بفناء النفس الإنسانية عند الموت؛ إذ هذا أمر يخالف عقيدتهم التي تصرح باستمرار النفس بعد الوفاة، مما دفعهم إلى الأخذ بمذهب أفلاطون الذي رأى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته[٣].

*** تعريف النفس عند المتكلمين:**

أخذ بعض المتكلمين ـ إلى جانب أكثر الفلاسفة الإسلاميين ـ بتعريف أرسطو للنفس، أمثال: حجة الإسلام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في بعض كتبه، وفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، وبعض من جاء بعدهم، ولعلنا لا نجد قبل الغزالي من عرّف النفس تعريفاً دقيقاً من الوجهة الفنية، رغم أن الكثير منهم قد أدلوا بآراء دقيقة في القضايا المتصلة بالنفس، ولعل السبب في ذلك أنّ النفس أظهر من أن تحتاج إلى تعريف. ثم لما أخذ الفلاسفة الإسلاميون بتعريف

---

(١) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص: ٩٩.

(٢) انظر: الكندي، رسائل الكندى الفلسفية، ص: ١/ ١٦٥. والفارابي، الثمرة المرضية، رسالة في جواب مسائل سئل عنها ص: ٩٩. وابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥ ـ ١٩٧٥م، ٦/ ٦ ـ ١٠، ومقدمته للدكتور مدكور ص: ظ، ورسالة في النفس وبقائها ومعادها، ضمن رسائل ابن سينا، ص: ١١٥.

(٣) انظر: د. محمود قاسم في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص: ٧١. وانظر: الأستاذ الزركان، الآراء الكلامية والفلسفية، ص: ٤٦٥. ود. بكار حاج جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، رسالة دكتوراه دار العلوم ٢٠٠٣م، بإشراف أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور، ص: ٤٢٦.

www.christianlib.com

أرسطو، واتجه علماء الكلام صوب فلسفة هؤلاء بغرض تفنيدها والرد عليها، تسللت إليهم بعض المفاهيم والمصطلحات الفلسفية إلى علومهم، ومن ذلك تعريفهم للنفس؛ إذ إننا نلاحظ وجود نزعة أرسطية، كما سوف نرى.

١ ـ تعريف حجة الإسلام الغزالي:

على الرغم الخصومة الشديدة التي أظهرها الغزالي للفلسفة ممثلة بأهلها من اليونان وعلى رأسهم أرسطو، ومن تبعهم من الفلاسفة الإسلاميين ـ وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا ـ نجد أنه أخذ عن هؤلاء تعريفهم للنفس في كتابه «معارج القدس»، وأخذ أيضاً كثيراً من آرائهم فيما يتصل بطبيعتها ووجودها وخلودها.

فنجد الغزالي يفرق بين ثلاث نفوس: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، ويعرف كلاً منها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، مع إضافة الصفات التي يتميز بها عن غيره. فالنفس النباتية: هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل، والنفس الحيوانية: هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، والنفس الإنسانية: هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[1].

ويذكر الإيجي أننا إذا أردنا أن نعرف النفس مطلقاً قلنا: كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو أو يحس ويتحرك بالإرادة أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأي. **وقد يعبر عنها بلازم واحد شامل لها وهو من حيث إنه جسم**

---

(١) الغزالي أبو حامد، معارج القدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٥، ص: ٢١.

www.christianlib.com

ذو حياة بالقوة[١].

ويشرح الغزالي تعريفه ويبين أنه يعني بقوله: «الكمال الأول» أنه كمال من غير واسطة إذ الكمال كما يمكن أن يكون أولاً كذلك يمكن أن يكون ثانياً، فالنفس هي الكمال الأول غير المسبوق للجسم، ويرى الغزالي أن لفظ «الكمال» أولى من لفظ «القوة» و«الصورة» و«النفس»؛ لأن لفظ القوة يعبَّر عما يصدر من أفعال وما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة، وهي تعبر عن هذا عن طريق الاشتراك اللفظي، في حين أن لفظ كمال يعبر عن ذلك كله عن طريق التواطؤ.

أما تفضيله للفظ «الكمال» على لفظ «الصورة»؛ فراجع إلى أنّ لفظ «الصورة» يكون في مقابل المادة التي تحلها؛ فيجتمع منهما جوهر نباتي أوحيواني، كما أنه يستبعد لفظ «النفس»؛ لأنه مشترك بين النفس والفلك والنبات والحيوان والإنسان، أما قوله: «لجسم طبيعي» أي: غير صناعي، وقوله: «آلي» أي: أنَّه ذو آلات يستعين بها ذلك في تحصيل الكمالات الأخرى[٢].

غير أن الغزالي وإن تابع في معارجه أرسطو في ألفاظ تعريفه، فإنه لم يتابعه فيما يقتضيه تعريفه. فليست النفس لديه صورة منطبعة بالجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائه، وليست كنقش التمثال على الشمع، بل هي جوهر روحي قائم بذاته، يبقى بعد فناء البدن، وفي هذا يصف الغزالي النفس بأنها: «حقيقة الآدمي وذاته، فإن نفس كل شيء حقيقته، وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر»[٣].

(١) انظر: شرح المواقف، ٧/ ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢) انظر: معارج القدس ص: ٢١.

(٣) انظر: معارج القدس ص: ١٥.

www.christianlib.com

هذا وإن الناظر في كتب «ابن سينا» يدرك بدون عناء وطول نظر البصمة الواضحة التي تركها على الغزالي في معارجه في قضية النفس الإنسانية؛ إذ إن الأمر تجاوز مجرد التقارب أو التأثر وبلغ حداً جعله ينقل عن ابن سينا نصوصاً بتمامها عنه، فإننا إذا رجعنا إلى تعريف ابن سينا للنفس الإنسانية وتقسيمه لها وقارناه بما ذكره الغزالي نجد مصداقاً لذلك. فابن سينا يفرق بين ثلاثة أنواع للنفس ويعرّف كلاً منها بنفس الألفاظ التي ذكرها الغزالي وتناقلها من جاء بعده من المتكلمين[1].

كما نجد الغزالي يتابع ابن سينا في تفريقه بين الأجسام الحية والأجسام غير الحية، ووصفه للأولى بأنها تصدر عنها أفعال وآثار، مثل الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل، ويذكر أن هذه الأفعال لا تصدر عن الأجسام غير الحية، ويستدل بذلك على وجود قوة في الأجسام الحية هي المبدأ لهذه الأفعال والآثار التي نشاهدها في الطبيعة والواقع، وهذه القوة هي ما نسميه نفساً[2]، وهذا ما قام به أرسطو من قبل حين قال: «الفرق بين ذي النفس وما لا نفس له فرقان: أحدهما بالحركة، والآخر بالحس»[3].

غير أننا لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين وجدنا الغزاليّ يذكر أنّه لا يمكننا وضع تعريف يدُلنا على ماهية النفس؛ لأنّ تحقيق ذلك يستدعي إفشاء

---

(١) انظر: ابن سينا، النجاة، ص: ١٩٧. وانظر: ألبير نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، مجموعة نصوص لابن سينا، جمعها وعلق عليها د. ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، ص: ٥٣.

(٢) انظر: معارج القدس ص: ١٦٣. وابن سينا، النجاة، ص: ١٩٧.

(٣) أرسطو: النفس، ص: ٧ ـ ٨.

www.christianlib.com

سر الروح، وذلك مما لم يتكلم فيه رسول ﷺ[1]، فليس لغيره أن يتكلم فيه. ثم يذكر أنه ليس المهم تعريف النفس تعريفاً يضعنا على ماهية الشيء، وإنما المهم هو التعريف الوظيفي الذي يعرِّف الشيء بخصائصه، وفي هذا يقول: «**وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها، لا ذكر حقيقتها في ذاتها، وعلم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفاتها وأحوالها، ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها**»[2].

ونراه يذكر أنّ هناك أربعة ألفاظ تتوارد على معنى واحد هو «لطيفة ربانية روحانية»، وهذه الألفاظ هي: النفس، والروح، والقلب، والعقل[3].

فالقلب: **لطيفة ربانية روحانية**، لها بالقلب الجسماني تعلق، وتلك اللّطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب. **والروح**: **جسم لطيف** منبعه تجويف القلب الجسماني، فينشر بواسطة العروق إلى سائر أجزاء البدن، والمقصود به هنا: اللَّطيفة العالمة المدركة من الإنسان، وهو الذي أراده الله تعالى بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[الإسراء: ٨٥]، ثمّ يذكر أن الرّوح أمر رباني عجيب، تعجز أكثر العقول والأفهام عن إدراك حقيقته.

والنفس: وتطلق على عدة معانٍ، فقد يراد بها: المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان. وقد يراد بها: لطيفة ربانية روحانية التي هي الإنسان بالحقيقة، وهي توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها:

---

(١) إشارة إلى ما جاء من سؤال نفرٍ من اليهود لرسول الله ﷺ عن الروح وإمساكه عن إجابتهم. انظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾[الإسراء: ٨٥]، رقم الحديث: (٤٤٤٤)، ٤/ ١٧٤٩.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/ ٣.

(٣) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/ ٤.

مكتبة المهتدين
http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

فهي **المطمئنة** إذا سكنت لأمر الله وزال عنها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات، وفيها يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۝٢٩ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾[الفجر: ٢٧ ـ ٣٠]، وهي **اللّوامة** إذا لم يتم سكونها، وسُمِّيَت النَّفْس اللَّوَّامة؛ لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة الله، وقد قال الله تعالى فيها: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[القيامة: ١ ـ ٢]، **وهي الأمَّارة بالسوء**، إذا أذعنت لمقتضى الشهوات، ودواعي الشيطان، قال الله تعالى إخبارًا عن امرأة العزيز: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[يوسف: ٥٣].

والعقل: وهو لفظ مشترك لمعان مختلفة، فقد يُراد به: العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب. **وقد يُراد به اللَّطيفة المدركة للعلوم**، وهو المراد هنا. والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم، وقد يطلق ويراد به محل الإدراك[١].

ومن الجدير بالذكر أننا نجد **الغزالي** يستعرض هذه المعاني في كتابه معارج القدس، غير أنه لا يشير إلى أن المراد بهذه الألفاظ اللطيفة الروحية على غرار ما جاء في كتاب الإحياء، وإنما نجده يقول: «ونحن حيث أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النّفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات»[٢]. ثم نراه يشرع بعد ذلك بتعريف النفس بالتعريف الأرسطي السابق ذكره، بعد تأكيده أنّ الحدّ الحقيقي متعذر الوجود في النفس وفي كل الموجودات[٣].

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/ ٣ ـ ٤.

(٢) معارج القدس، ص: ١٨.

(٣) انظر: معارج القدس، ص: ٢١.

www.christianlib.com

وما سبق يدعونا للتساؤل حول هذا الاضطراب في موقف الغزالي، فبعد أن أكّد في إحياء علوم الدين أنّه لا يمكننا وضع تعريف يدُلّنا على ماهية النفس؛ لأنّ تحقيق ذلك يستدعي إفشاء سر الروح، وذلك مما لم يتكلم فيه رسول ﷺ، نجده في المعارج يعرِّفها بتعريف ابن سينا وأرسطو لها. وبعد أن ذكر في الإحياء أن عِلم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفات النفس وأحوالها، ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها. نراه في المعارج يبحث في ماهية النفس.

وقبل تقرير وجود هذا الاضطراب في فكر الغزالي يتوجب علينا أن نتأكد من نسبة المعارج له، وفي هذا المجال نجد الدكتور عبد الرحمن بدوي يذكر كتاب المعارج ضمن الكتب المشكوك في نسبتها للغزالي؛ لأنه لم يذكره أحد ممن ترجموا للغزالي، كما أنه لم يرد فيه ذكر لأي كتاب من كتب الغزالي. أما الذي يدعوه لعدم القطع بنفي نسبته للغزالي بناء على ذلك، أن ما ورد فيه لا يخالف ما ورد في سائر كتبه الأخرى[1].

ويذكر الدكتور سليمان دنيا عدة أدلة على صحة نسبة كتاب المعارج للغزالي، وهي تدور في مجملها على ملاحظات أسلوبية، وأن الغزالي وعد في معراج السالكين بدراسة النفس دراسة مؤيدة بالمنطق والبرهان، وعلى تشابه بعض المباحث الواردة في معارج القدس مع مباحث وردت في بعض كتبه الأخرى، ونراه يعقد مقارنة بين نصوص المعارج ونصوص من الإحياء وميزان العمل والاقتصاد، ولكن لم يرد في مقارناته شيء فيما يتصل بالتعريف السينوي أو الأرسطي الوارد في المعارج[2]. وهذا المبحث هو الذي يدعو للشك في نسبة

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ص: ٢٤٤.

(٢) انظر: د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، طبعة ١٩٦٥، ص: ٦٩، ١٠٥ ـ ١١١.

www.christianlib.com

الكتاب للغزالي. ولعل الصواب هو أن كتاب المعارج كتاب تلفيقي جُمعت فيه بعض آراء الغزالي من كتبه المتعددة، وأضيف إليها بعض أقوال يُرجّح أنها لغيره.

٢ ـ تعريف فخر الدين الرازي:

يعرف الإمام الرازي النفس بنفس الحروف والكلمات التي عرفها بها أرسطو من قبل فيقول: «كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»[١]. والرازي شأنه شأن الفلاسفة الإسلاميين وإن تابع أرسطو في ألفاظه لا يتابعه في مذهبه القاضي بكون النفس صورة للبدن مما يؤدي إلى القول بفناء النفس بعد مفارقتها للبدن، وهذا يخالف العقيدة الإسلامية، فعمد الرازي إلى الجمع بين تعريف أرسطو ومذهب أفلاطون الذي يعتبر النفس جوهراً روحياً قائماً بذاته مستقلاً عن الجسم، وفي هذا يقول: «إن النفس الإنسانية ليست جسماً ولا حالة في جسم، فهي جوهر مفارق بذاتها»[٢].

وكذلك نجد تعريف أرسطو السابق بحروفه وكلماته عند عدد من المتكلمين منهم الآمدي في كتابه المبين[٣]، غير أن أستاذنا الدكتور حسن الشافعي يرى أنه ينبغي ألا نعد كلامه في هذا الكتاب معبراً عن رأيه الحقيقي في مسألة النفس وحقيقتها؛ لأنه إنما يشرح المصطلحات الفلسفية والكلامية، سواء وافق عليها أم لا[٤]؛ كما نجد تعريف أرسطو لدى الإيجي والجرجاني والتفتازاني[٥].

---

(١) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ٢/ ٢٢٣.

(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية: ٢/ ٢٣٢. وانظر: المطالب العالية ٢/ ٢٧٠.

(٣) انظر: الآمدي، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص: ٣٥٦.

(٤) انظر: أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ٤٤٧.

(٥) انظر: شرح المواقف، ٧/ ١٧٤ ـ ١٧٥. وانظر: شرح المقاصد، ٣/ ٢٩٨.

www.christianlib.com

* تعقيب:

١ـ عرّف الغزالي في إحيائه النفس بأنها: لطيفة روحية هي حقيقة الإنسان، وهي المدرك العالم العارف منه وهي المخاطَب والمعاقَب والمعاتَب والمطالَب. وهذا التعريف إنما هو تعريف بالخصائص والوظائف وليس تعريفاً بالماهية، وهذا تعريف مستند إلى أصول قرآنية.

٢ ـ لقد أخذ بعض المتكلمين وفي مقدمتهم الغزالي في المعارج، والرَّازي في المباحث المشرقية بالتعريف الأرسطي، ولعل الذي أتاح لهم ذلك أن المصادر الدينية لم تلتزم بتعريف محدد للنفس؛ إذ لم يرد في القرآن الكريم والسنة النبوية شيء من ذلك، هذا بالإضافة إلى أن أرسطو هو أول فيلسوف يوناني يقدم تعريفاً محدداً لها؛ إذ لم يُعْنَ الفلاسفة السابقون عليه بذلك رغم عناية العديد منهم بالبحث عن طبيعتها وإفاضة بعضهم بالاستدلال على خلودها[1].

٣ ـ إن أَخْذَ بعض المتكلمين بتعريف أرسطو لا يعني أخذهم بمذهبه في النفس الذي يفضي إلى القول بفناء النفس بفناء الجسم، كما سبق بيانه. وهذا طبيعي من المتكلمين؛ لأن ذلك يخالف عقيدتهم الدينية، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل كان لمذهب أفلاطون المخالف لمذهب أرسطو والذي يرى النفس جوهراً مفارقاً قائماً بذاته ـ كما تمت الإشارة إليه ـ أثر في موقفهم، أم أنهم استندوا في ذلك إلى نصوص الشرع؟ لعلنا من خلال المبحث التالي نستطيع الوقوف على إجابة دقيقة لهذا السؤال.

* * *

(١) انظر: د. خديجة العبدالله، منهج الإمام فخر الدين الرازي، ص: ٤٨٥. ود. عبد الكريم عثمان، النفس عند الغزالي، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة القاهرة، ص: ٢٥.

www.christianlib.com

المبحث الثاني
طبيعة النفس بين فلاسفة اليونان والمتكلمين

اختلف الإغريق حول طبيعة النفس، فذهب بعضهم إلى كونها مادة أو جسماً، وقال آخرون بأنها من طبيعة روحانية مغايرة للمواد، وتوسط البعض بين المادية والروحية، وسوف نعرض للاتجاهات الثلاثة السابقة بشيء من التفصيل فيما يلي:

أ ـ الاتجاه القائل بمادية النفس:

لاحظ فلاسفة اليونان أن للنفس أثرين ظاهرين هما: الحياة أوالحركة من جانب والإدراك من جانب آخر، فأخذ فريق بالأثر الأول وحاول تحديد النفس بواسطته فقط، فاعتبر أن النفس مصدر الحياة والحركة الذاتية، وهذا ما جعل بعضهم يخلط بين النفس وبين الدم وبينها وبين الجواهر الفردة التي يُظن أنها متحركة دائماً[١].

أما الفريق الثاني فقد اعتقد أن الشيء لا يدرك سواه إلا إذا كان مبدأ له ومتقدماً عليه. ولذلك عدّوا النفس مبدأً أو جملة من المبادئ، فظنوا أنها نار أو هواء أو ماء أو بخار. فقد ذهب «إنكسيمانس» إلى أن نفس العالم هي الهواء، وذهب «هيرقليطس» إلى أن نفس العالم نار وهي تتغذى بالهواء الموجود في الخارج، وأن العقل يأتي إلينا من الخارج عن طريق التنفس، وذهب «ديموقريطس» أن النفس نوع من النار والحرارة، ولكنها ذات طبيعة لطيفة تسري في الجسم

---

(١) انظر: فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص: ١٦٠. وأولف جيجين، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

www.christianlib.com

كله، فمع أنها مادية في تكوينها إلا أنها أشرف جزء في الإنسان، فهي الجزء الإلهي فيه[١].

وذهب آخرون إلى أنها مؤلفة من الاسطقسات الأربعة وهي: الماء والتراب والهواء والنار[٢]، وذهب إنكساغورس أن النفس مركبة من جميع العناصر[٣]. ومن الطبيعي أن ينظر الرواقيون ذوو النزعة المادية إلى النفس نظرة مادية أيضاً، فالجسم عندهم مركب من مبدأين: مادة، ونَفَس حار، وهذا النفس الحار يتحد بالمادة ويتوتر فيؤدي إلى بقاء أجزاء المادة متماسكة. هذا وإن انقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد، فينتشر فيها كما ينتشر البخور في الهواء، والخمر في الماء[٤]. ويرى أبيقور أن النفس تمتزج من كيفيات أربع: من كيفية هوائية، وكيفية روحية، وكيفية أرضية، وكيفية رابعة لا اسم لها[٥].

ب ـ الاتجاه القائل بالطبيعة الروحانية للنفس:

ويقف على الطرف الثاني فلاسفة مناهضون لهذه الاتجاهات المادية، ويقولون: إن النفس جوهر روحي يختلف عن الأجسام المادية، ويأتي في مقدمة

---

(١) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٨ ـ ١١. وانظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص: ١/ ١٥٥. والدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م، ص: ١٨٤.

(٢) انظر: فلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة، ص: ١٥٧.

(٣) انظر: أرسطو: النفس، ص: ١٢.

(٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٢٦. ود. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ٣٠٩.

(٥) انظر: فلوطرخس: الآراء الطبيعية، ص: ١٥٨ ـ ١٥٩.

www.christianlib.com

هؤلاء «سقراط» و«أفلاطون»، فيرى سقراط أن النفس هي جوهر الإنسان الحقيقي، وأن البدن ليس إلا آلة تقوم النفس بتدبيره والعناية به. ولقد كانت السمة الروحية التي اتسمت بها فلسفة سقراط ردّة فعل على الاتجاه المادي الذي كان سائداً آنذاك، وفيما يتعلق بالنفس فإنه يرى أنها ظل للإله أو تشبه الإله إلى حد كبير[١].

أما «أفلاطون» فيرى أن النفس هي مبدأ حركة الجسم، وهي تشبه ما هو إلهي في حين يشبه الجسد ما هو فان، وفي هذا يقول: «إن الروح تكون في شَبَهٍ لما هو إلهي بالتحديد؛ للخالد والعاقل والموحَّد وغير القابل للذوبان واللامتغير؛ والجسد شبه لما هو إنساني بالتحديد وفان وغير عاقل ومتعدد الأشكال، وقابل للانحلال ومتبدل»[٢]. وبذلك تختلف طبيعة النفس عن طبيعة الجسد، في أنها ذات طبيعة روحية، ويرى أفلاطون أنّ التطهير للروح ليس سوى انفصالها عن الجسد لأن الجسد هو منبع كل ما يلهي وهو معرَّض للاضطراب والأمراض التي تعوق الروح عن إدراك الحقيقة[٣].

جـ ـ الاتجاه القائل بأن الإنسان جوهر واحد:

ويمثل هذا الاتجاه أرسطو، فقد رأى أن الإنسان جوهر واحد، الجسد مادته والنفس صورته، وفيه تتحد المادة والصورة اتحاداً جوهرياً؛ فالنفس ليست مفارقة للجرم، ولا جزءاً من أجزائه، وإنما يعبر عن النفس بذلك على سبيل

---

(١) انظر: د. محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة ١٩٧٠م، ص: ١٧. ود. نازلي إسماعيل، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٧٢.

(٢) أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٣٩٩.

(٣) انظر: أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٣٧٥. وشرح ليون روبان لمحاورة فيدون، ترجمة د. النشار، ضمن الأصول الأفلاطونية، دار المعارف الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، ص: ١٦٨ ـ ١٦٩.

www.christianlib.com

المجاز والتمثيل[١]. ويذكر أرسطو أن الجوهر يطلق على ثلاثة أوجه: أحدها: الهيولى، والثاني: الصورة، والثالث: هو المجموع منهما وهو النفس[٢].

فإنه كما لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام الذي يشكل مادة له إلا بتحطيم التمثال نفسه، كذلك ليس من الممكن القول باستقلال النفس عن الجسم أو بأن للجسم وجوداً مستقلاً دونها، ولذلك كان البدن جزءاً من ماهية النفس، فالنفس لا تؤدي وظائفها المختلفة إلا إذا استعانت بالجسد؛ فهي تستخدم الحواس وتتخيل وتشتهي وتغضب، ولا يمكنها القيام بشيء من ذلك إذا كانت بمعزل عن البدن. ويفضي هذا المذهب إلى القول بفناء النفس بفناء الجسم؛ إذ الصورة لا تبقى بعد هلاك الهيولى[٣].

ولعل الذي دفع أرسطو إلى أن ينص صراحة على أن الحياة توجد في البدن بالقوة، أنه أراد أن يبين بشكل جلي أن مذهبه يختلف عن مذهب أفلاطون الذي كان يرى أن النفس جوهر حقيقي وذات مستقلة، فلا يدخل البدن في تعريفها ولا يعد جزءاً من ماهيتها وحقيقتها، وأنها المبدأ الذي تفيض الحياة منه على الجسد[٤].

غير أن أرسطو تحدَّث عن العقل، وأنه وحده الذي يمكن أن يكون مفارقاً

(١) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٣١.

(٢) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٣٤.

(٣) انظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ص: ٦٨ ـ ٦٩. والأستاذ الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه...، ص: ٤٦٤.

(٤) انظر: أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٣٧٥. وانظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص: ٣٢ ـ ٣٣.

www.christianlib.com

للبدن، كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد[١].

والواقع أن العقل نفسه له درجتان عند أرسطو: درجة دنيا: وتُسمى **العقل المنفعل**، ودرجة عليا: تُسمى **العقل الفعّال**.

والعقل المنفعل هو الذي يقبل الصور الحسية التي ترد إليه، ويتركّب غالباً من الصور التي أتت إليه من الحس وأصبحت صوراً في المخيلة، وليس له وظيفة إيجابية وإنما هو مجرد انطباع للصور الحسية، وهو فاسد لأنه متصل بالجسد. أما **العقل الفعّال** فهو الذي يُحدث المعقولات جميعاً، ويضع هذا العقل في مرتبة الألوهية، فهو خالد وغير قابل للكون والفساد، وبسيط خال من كل مادة، وهو مفارق غير ممتزج ولا منفعل، وهولا يكون بالقوة أبداً، فهو لا يعقل تارة ثم يعقل أخرى[٢].

والعلاقة بين العقل الفعَّال والعقل المنفعل لا تخلو من صعوبات، حيث نجد أرسطو من ناحية يقول: إن كل معرفة مرتبطة بالمعرفة الحسِّية، بينما نجده من ناحية أخرى يقول: إن المعرفة صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صور عارية عن كل مادة. وبهذه الحالة يكون ميدان العقل الفعّال مختلف تماماً عن العقل المنفعل، ومن الصعوبة بمكان تفسير الاتصال بين العقل الفعّال والعقل المنفعل. هذا إلى جانب مسألة رئيسية هي مسألة اتصال العقل الفعّال بالجسم، فقد قال أرسطو: إن لكل جسم نفسه الخاصة، إنه لا مجال للتفرقة بين الجسم والنفس الحالة فيه. ولكننا نجد أن العقل الفعّال قد أصبح

---

(١) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٧٥.

(٢) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٧٢ ـ ٧٥. ود. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ٢٤٩ ـ ٢٥١. ود. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية، طبعة ١٩٧٦، ص: ١٥٣ ـ ١٥٥.

www.christianlib.com

ينتمي إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم[1].

وقد أدى غموض آراء أرسطو في العقل إلى اختلاف حول تفسيرها، فقد وحّد بعض الشرّاح بين العقل الفعّال وبين المحرّك الأول. وذهب الفارابي وابن سينا إلى عدِّ العقل الفعّال في نهاية سلسلة العقول الفلكية وسموه العقل العاشر الذي يُدبر شوؤن الأرض، أما ابن رشد فقد اعتبر العقل الفعّال جوهراً منفصلاً عن النفس الإنسانية، وأن العقول المختلفة ليست إلا مظاهر للنفس[2].

٢ ـ طبيعة النفس عند المتكلمين:

انقسم المتكلمون حيال طبيعة النفس إلى اتجاهات قريبة من تلك التي سلكها فلاسفة اليونان في مسألة طبيعة النفس، ويمكن إجمال الآراء في ثلاثة اتجاهات:

أ ـ الاتجاه القائل بالطبيعة المادية للنفس:

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن النفس: جسم مخالف بالماهية للجسم الذي تتولد منه الأعضاء، نوراني، علوي، خفيف، حي لذاته، نافذ من جواهر الأعضاء، سار فيه سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل وانحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة لها، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت[3].

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ٢٥٠، ود. حمزة السروي، مفهوم العقل عند أرسطو، دار الحضارة، الطبعة الأولى، ص: ٣٦.

(٢) انظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص: ١٩٧ ـ ٢٠٠، ٢٠٨، ٢١٢، ٢٤٠ ـ ٢٤١، ود. حمزة السروي، مفهوم العقل عند أرسطو، ص: ٣٨.

(٣) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ٣/ ٣٠٥.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

فقد قال النّظّام من المعتزلة أنها جسم مداخل للبدن[١]، ويذكر الأشعري مذهب النَّظَّام فيقول: «الإنسان عند النظام هو الروح، وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف»[٢]، ويحكي القاضي عبد الجبار مذهب النَّظّام فيقول: «وحكي عن النظام أنه [أي: الإنسان]: الروح، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنه في الجسد على جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد وهو قوي عالم بذاته»[٣]. وأرجع «الشهرستاني» قول النَّظَّام إلى الطبائعيين من قدماء فلاسفة اليونان[٤].

وعلى كل حال فإن ما يذكره مؤرخو الفرق في شأن النفس عند النظام يتناسب مع الروح العامة لمذهبه.

وقد مال إلى رأي النَّظَّام بعض الأشاعرة، فقد نُسب إلى أبي بكر الباقلاني القول بأن النفس عبارة عن أجسام لطيفة مشتبكة بالأجسام الكثيفة، وأن الله أجرى العادة بالحياة في بقائها[٥]، وإلى هذا ذهب الجويني؛ إذ قال: «الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإن فارقتها يعقب

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٢٢٩، ٣٣٣. والشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٢.

(٢) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٢٢٩.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني، التكليف، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مراجعة د. إبراهيم مدكور، وإشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١١/ ٣١٠.

(٤) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٢.

(٥) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار، ٤/ ٢٧٦.

www.christianlib.com

الموت الحياة في استمرار العادة»[١]. وذكر الغزالي في الإحياء إلى أنها جسم لطيـف، فقال: «والروح: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني»[٢]. وذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن النفس: الأجسام الأصلية في كل بدن من الأبدان[٣].

كما ذهب ابن حزم أيضاً إلى القول بجسمية النفس، ونسب هذا القول إلى جميع المليين، إذ قال: «ذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرة بالمعاد، إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق، ذات مكان، عاقلة مميزة مصرفة للجسد. قال أبو محمد: وبهذا نقول»[٤]. وقد ذكر ابن تيمية أن مسألة تحديد طبيعة النفس كانت موضع خلاف بين المسلمين، فالمتكلمون منهم يقولون: جسم، والمتفلسفة يقولون: جوهر عقلي وليس بجسم»[٥].

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الجسم جوهر فرد، وينسب هذا القول للإمام الغزالي[٦]، غير أننا لدى التحقيق في مذهبه نجد أنه إنما صرّح بهذا القول في معرض المحاجة للفلاسفة القائلين بروحانية النفس؛ استناداً إلى أن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية، وهذه العلوم لا تنقسم، فلا بد لمحالها ألا تنقسم، ولما كان الجسم منقسماً دل ذلك على أن محلها شيء لا ينقسم،

---

(١) الجويني، الإرشاد، ص: ٣١٨.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/ ٣.

(٣) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار، ٤/ ٢٧٦.

(٤) ابن حزم: الفصل، ٥/ ٤٧.

(٥) انظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٧/ ٣٤٢.

(٦) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار، ٤/ ٢٧٦.

www.christianlib.com

فاعترض عليهم الغزالي قائلاً: «بم تنكرون على من يقول: محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم»[١]، ولكنه ذكر أن هذا القول مستند إلى فكرة الجوهر الفرد، وأن هذا المذهب يكتنفه قدر من الغموض[٢].

ورأى بعض المتكلمين أن النفس عَرَض للجسم، وطبيعي أن يكون القائلون بهذا الرأي من أنصار مذهب الجوهر الفرد؛ لأنهم لا يرون في الوجود إلا الجوهر وأعراض فالله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي أعراض لها بصورة دائمة دون انقطاع، فإذا بدأنا بأبي الهذيل العلاف ـ الواضع الأول لنظرية الجوهر الفرد ـ وجدناه يقول: إن النفس عرض الجسم[٣].

وينسب ابن القيم القول بأن الروح عرض إلى أبي الحسن الأشعري وتلميذه الباقلاني[٤]، ونجد هذه النسبة للأشعري فقط عند الشهرستاني[٥]، في حين ينسب البزدوي الماتريدي للأشعري القول بأن الروح جسم لطيف وهو ريح مخصوص، ويميل هو نفسه لهذا الرأي مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[الأنبياء: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾[التحريم: ١٢]، ووجه استشهاده أن النفخ لا يتحقق إلا في الأجسام اللطيفة، أما الأعراض فلا يتحقق فيها النفخ[٦].

هذا وإن النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدلُّ على أن النفس تبقى

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٢٥٧.

(٢) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٢٥٧.

(٣) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٣٩. وابن حزم، الفصل، ٥/ ٤٧.

(٤) انظر: ابن القيم، الروح، ص: ١٧٧.

(٥) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام ص: ٣٢٩.

(٦) انظر: ابن القيم، الروح، ص: ١٧٧.

www.christianlib.com

بعد خراب البدن، وتتصف بما هو من خواص الأجسام، كالدخول في النار والعرض عليها، وأنها ترفرف حول الجنازة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران: ١٦٩]، وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[غافر: ٤٦].

*** التأثيرات اليونانية على أصحاب هذا الاتجاه:**

من الواضح لمن تأمل في الأقوال التي وردت لدى أنصار هذا الاتجاه؛ أن يجد قدراً من التشابه بين أقوال بعض المتكلمين والفلاسفة في هذا الجانب، ويتوجب علينا قبل القول بأن هذا التشابه تأثر، علينا أن نحدد الأساس الذي انطلق كل من المتكلمين والفلاسفة منه في تقريرهم لمادية النفس.

ويمكننا القول بأن الذي جعل بعض فلاسفة اليونان يقولون بمادية النفس ـ على اختلاف فيما بينهم في تحديد العنصر أو العناصر التي تتألف منها وتنشأ عنها ـ هي فكرتهم بأن الشبيه يُدْرِك شبيهه[١]، فلما رأى بعضهم أن العنصر الأساسي في تكوين جميع الموجودات هو الذرة، قالوا: إن النفس جزء لا يتجزأ، ولما رأى بعضهم أن هذا العنصر هو الماء؛ سمى الماء هو ذاك العنصر الذي تتركب منه النفس، ومن رأى أنه العناصر الأربعة، قال في النفس مثل ذلك... وهكذا

وقد كان دافع المتكلمين من تصور النفس بصورة مادية فكرة المعاد، وقد ربط ابن حزم بين القول بالمعاد والقول بجسمانية النفس[٢]. ولكن علينا أن ننتبه إلى أن القول بجسمانية النفس لدى المتكلمين يعني أنها موجودة وحسب، فقد

---

(١) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) انظر: البزدوي، أصول الدين، ص: ٢٢٤.

www.christianlib.com

أشار ابن تيمية إلى ذلك، حيث قال: «قد يراد بالجسم ما يشار»[١]. فقولنا عن شيء: إنه جسم قد يرادف قولنا: إنه موجود، فالجسم عند المتكلمين أعم منه في لغة العرب[٢].

غير أنه لا يمكننا تعميم الفكرة السابقة على جميع المتكلمين، فمن الممكن أن يكون قد وجد بينهم من قال بمادية النفس متأثراً بما قاله اليونانيون من قبل، ولكن علينا أنْ نتنبَّه إلى أن الأساس الذي ينطلق منه المتكلمون مختلف.

هذا وقد أشار العديد من الباحثين قديماً وحديثاً إلى وجود أثر يوناني على المتكلمين في هذا الجانب ـ على اختلاف فيما بينهم في التحديد الدقيق لهذا المذهب؛ ما بين رواقي وأبيقوري وديموقريطي ـ فقد ذكر «الشهرستاني» أن النّظام متأثر في مقالته بالنفس بالطبائعيين من قدماء فلاسفة اليونان[٣]. وذهب صاحب الأسفار الأربعة إلى أن الجويني متأثر في هذه المسألة بالمذهب الرواقي أيضاً[٤]، بينما يذهب الدكتور «فهمي جدعان» إلى أن الجويني متأثر في مقالته بالنفس بالأبيقوريين الذين زعموا أن النفس مكونة من أجسام دقيقة جداً ولطيفة للغاية[٥].

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ٢/ ١٣٤.

(٢) انظر: إبراهيم الديبو، آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة، رسالة ماجستير، إشراف أستاذنا الدكتور عبد المقصود عبد الغني، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٩٩، ص: ١٨٤.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٢.

(٤) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ٤/ ٥٠٤.

(٥) انظر: الدكتور عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص: ٤٠٤.

www.christianlib.com

ومن الممكن القول بالأثر الرواقي على النظام؛ لأنه يتوافق مع نزعته المادية المتطرفة التي يلتقي بها مع الرواقيين، وقد مال إلى هذا العديد من الباحثين[١]، غير أنه من الغرابة بمكان أن نجد أحد الدارسين يعتبر رأي النّظام في مادية النفس. ما هو إلا ترديد لقول أصحاب الذرة من اليونانيين، أمثال: «لوقوبيوس» و«ديموقريطس» و«أبيقور»، بالإضافة إلى ذلك فإنه متأثر بالرواقية أيضاً، فهو لا يعتبر النفس جوهراً واحداً وإنما هي أجسام لطيفة تسري في الجسم سريان ماء الورد في الورد، وهذا هو قول أصحاب الرواق[٢].

من الملاحظ أن هناك تشابهاً بين آراء هذه الطائفة من المتكلمين وآراء بعض فلاسفة اليونان، وقد ذهب إلى ذلك كثيرون، ولكن إذا ذهبنا نبحث وراء الأدلة التي استند إليها هؤلاء، لا نجد إلا التشابه، وأنّ آراء اليونان قد وصلت إلى المسلمين بطرق مباشرة أو غير مباشرة. وقد كانت آراء اليونان منتشرة بفارس والعراق وغيرهما وبين النصارى والسريان، وبعض وجوه الشبه قوية خاصة بين مذهب النّظام ومذهب أصحاب الرواق، وقد كانت للنظام مناظرات مع الديصانية، وكان للديصانية صلة بفلسفة أصحاب الرواق[٣].

ومن المحتمل أن يكون النظام فعلاً قد أخذها عن هؤلاء وعنه أخذها

---

(١) انظر: عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ٢٣٥ ـ ٢٣٦. والدكتور عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص: ٤٠٤.

(٢) انظر: د. ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ص: ٢/ ٧٨ ـ ٧٩. ود. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص: ٣١٤.

(٣) انظر: أوتو بريتزيل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص: ١٤٥ ـ ١٤٦. وانظر: بينس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص: ٩٨. وانظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه ص: ٧٧، ١٠٣.

www.christianlib.com

بعض متكلمي الأشاعرة، فهي فكرة فلسفية رويت عن الكثيرين، ولعل الصعوبة في معرفة حقيقة الروح دعت المسلمين إلى التماس حقيقتها لدى الثقافات الأخرى. ثم على فرض أن التأثر قد وقع فعلاً، فإن ذلك لا يعني أن المسلمين لم يخضعوا ما وصلهم لثقافتهم وعقائدهم الخاصة، ويدل على ذلك ما حكاه ابن حزم من أن أبا الهذيل وإبراهيم النظّام استندا إلى القرآن الكريم في تأييد آرائهما في الإنسان[1]، غير أنه لا يمكننا الجزم بوجود علاقة تأثير وتأثر، وإن كان احتمال التأثر وارداً في هذا الموضوع.

أما القول بوجود أثر لفلسفة أفلاطون على آراء النَّظَّام، فقد كان الدافع له أنهما قالا: إن الصلة بين النفس والجسد صلة عرضية[2]، ولكني أرى أن القول بأثر أفلاطون في هذا الموضع مستبعد، فمذهب أفلاطون مختلف تماماً، فهو قائم على القول بجوهر روحي مفارق مغاير للجسم مغايرة تامة، ثم إن التفريق بين الروح والبدن واضحة تمام الوضوح في المصادر الإسلامية الأصلية، وليس هناك ما يستدعي التماس أصول شرقية أو غربية لها.

ب ـ الاتجاه القائل بالطبيعة الروحانية للنفس:

قال بعض المتكلمين: إن النفس جوهر فرد بسيط معقول، غير متحيز، مجرد عن المادة، وهذا مذهب معمر من المعتزلة، وقد ذكر الأشعري في مقالاته أن معمراً كان يقول: «الإنسان جزء لا يتجزأ، وهو المدبر في العالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يماس شيئًا، ولا يماسه،

(١) انظر: ابن حزم، الفصل، ٥/ ٤١ ـ ٤٢.

(٢) ذهب إلى هذا القول دكتور ألبير نادر ود. عبد الكريم عثمان، انظر: د. ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ٢/ ٧٩. ود. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص: ٣١٣.

www.christianlib.com

ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وأنه يحرك هذا البدن بإرادته، ويصرفه ولا يماسه»[١].

وذكر القاضي عبد الجبار أنّ معْمَّراً كان يرى أن الإنسان عين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام، وأنه ليس بذي بعض ولا كلّ ولا يجوز عليه التحرك ولا السكون ولا سائر ما توصف به الأجسام، ولا يحتاج إلى مكان يتمكن فيه أو يحلّه، وأنه يدبِّر هذا البدن ويحرِّكه ويسكنه ولا يُرى[٢]، وذهب الإسواري إلى أن الإنسان هو ما في القلب من الروح[٣].

ويرى الغزالي أن النفس جوهر روحي قائم بذاته، يبقى بعد فناء البدن، وهي على حد تعبيره: «حقيقة الآدمي وذاته، فإن نفس كل شيء حقيقته، وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر»[٤]، ويقول في موضع آخر: «المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم، ولا يفنى بفناء الجسم، بل يبقى حياً أبد الآبدين إما متلذذاً أو متألماً، وذلك الجوهر هو النفس»[٥].

أما الرازي فقد اتجه في بعض كتبه إلى القول بأن الروح جسم، وقد ذكر في كتاب «الإشارة» أن الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصلية في هذا البدن،

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٢٩.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، التكليف، ١١/ ٣١١.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ١١/ ٣٣١.

(٤) انظر: معارج القدس، ص: ١٥.

(٥) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ٣/ ٥٢.

www.christianlib.com

لا تزول ولا تتبدل[١]. وذكر في «المعالـم» أن النفس جوهر جسماني شـريف حاصـل داخل البدن؛ إذ يقول: «أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني، وهذا عندي باطل»[٢].

وقد علل الرازي رفضه لهذا الرأي أنه يؤدي إلى إمكان تصرف النفس في البدن بغير آلة جسمانية، فإذا كانت قادرة على تحريك بعض الأجسام بغير آلة فإنها قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى آلة، ولما كان الثاني باطلاً كان الأول باطلاً كذلك[٣].

غير أن هذا الرأي لا يعبر عن حقيقة مذهب الرازي، فهو يذهب في عدد من كتبه الوسيطة إلى القول بأن النفس جوهر مجرد ليست بجسم ولا منطبعة بجسم، واستقر على هذا المذهب في آخر مؤلفاته وهو كتاب «المطالب العالية»[٤]، ونصر هذا القول بعدد من الأدلة، مما يخولنا أن نحكم بأن هذا المذهب هو مذهبه الفعلي[٥].

---

(١) انظر: الإشـارة ٦٣ أ ـ ب، عن الأستـاذ الزركـان، فخـر الديـن الرازي وآراؤه، ص: ٤٧٠.

(٢) معالم أصول الدين، ص: ١١٧.

(٣) انظر: معالم أصول الدين، ص: ١١٧.

(٤) انظر: المطالب العالية، ٧/ ١٠١ ـ ١٢٧. والمباحـث المشرقية، ٢/ ٢٣٢، ولباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى ١٩٨٦. ص: ١١٨، وشرح عيون الحكمة، ٢/ ٢٩٦، والتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ٢١/ ٣٨.

(٥) انظر: الأستاذ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه، ص: ٤٨١.

www.christianlib.com

إذن، فإن التحقيق في مذهب الإمام الغزالي وفخر الدين الرازي من الأشاعرة يدلنا أنهما من أنصار القول بأن النفس جوهر بسيط معقول مجرد عن المادة. ويتوجب علينا في هذا الموضع أن نحرر مذهب الغزالي والرازي؛ لنصل إلى ما تطمئن النفس إليه من حقيقة مذهبهما.

*** أدلة الغزالي والرازي على روحانية النفس:**

استدل كل من الغزالي والرازي بجملة من الأدلة الشرعية والعقلية لإثبات مذهبهما في طبيعة النفس:

*** الأدلة الشرعية:**

ذكر الغزالي أن الأدلة الشرعية تدل على أن خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، فقد خاطب الشرع النفوس وحدثها عن عقاب المخطئ منها وثواب المطيع، ومن البديهي أن المقصود بالجزاء النفس وليس البدن، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد الممات تدل على ذلك، فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس، ثم للنفس عذاب آخر يخصها، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق[1].

وهذا البرهان ليس جديداً، فقد سبق إليه أفلاطون من قبل لدى استدلاله على خلود النفس[2]، وذلك حين لجأ إلى البرهان الخلقي، وبيّن من خلاله ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير والقيم الخلقية، وبين من خلال هذا البرهان، أنه لو كان الإنسان يفنى جسداً وروحاً لعظمت سعادة الأشرار حين

(١) انظر: معارج القدس، ص: ٢٣. وانظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) انظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص: ١٠٣ ـ ١٠٤.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

يدركهم الموت، ولما كان قتل الظالم عقاباً له[1]. ولكن لا يمكننا القول بأن الغزالي استفاد هذا الدليل من أفلاطون؛ لأن الأساس الذي ينطلق منه كل منهما مختلف عن الآخر.

وأما الرازي فقد استدل بجملة من الأدلة الشرعية التي تشير في جملتها إلى أن للإنسان نفساً هي غير جسده الظاهر، وليس في الأدلة التي استند إليها ما أراد إثباته من تجرد النفس، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران: ١٦٩]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[الفجر: ٢٧ ـ ٢٨]...

ومن الأحاديث الشريفة ما خاطب به النبي ﷺ جثث المشركين التي ألقيت في القليب بعد موقعة بدر قائلاً: **«يا أهل القليب هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً فإني وجدت ما وعدني ربي حقاً»** فقال أصحابه: **«يا رسول الله تكلم أقواماً موتى»** فقال: **«لقد علموا أن ما وعدكم ربكم حق»**[2]. وغير ذلك من الآثار والأخبار والقصص التي بعضها لا يعول عليه ولا يستقيم الاستدلال به.

أما الأدلة العقلية: فقد ساق كل من الغزالي والرازي جملة من الأدلة العقلية، وكان من وراء أدلتهم هذه تحقيق هدفين: الهدف الأول: إثبات وجود النفس، والهدف الثاني: إثبات جوهريتها. وهذه الأدلة مستفادة من ابن سينا في مقدماتها وصياغتها، وإن كانا قد توسعا فيها وأكسباها قوة ربما تزيد على ما هي

---

(١) انظر: أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٤٤٢. وانظر: د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠م، كتاب: معرفة الصحابة، باب: ذكر مناقب أبي حذيفة، حديث رقم (٤٩٩٥)، ٣/ ٢٤٩.

www.christianlib.com

عليه عند ابن سينا وهي:

١ ـ برهان الإدراك العقلي:

يعتمد هذا البرهان على أن النفس تدرك المعاني الكلية المجردة من كل طابع حسي وهي المعقولات، ولما كانت هذه المعقولات ليست أجساماً، ولا تشغل النفس بطريقة مادية، فإن محلها لا يكون جسماً، وإنما هو شيء يضاف إلى هذا الجسم، وهذا يعني أن الروح ليست بجسم، ثم إن العلم الكلي المجرد لا يجوز أن يحل في جسم منقسم، لأن العلم الكلي لا ينقسم بينما الجسم ينقسم، وما لا ينقسم لا يحل فيما ينقسم، كما أن العلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم؛ إذ ليس له بعض، فاستحال أن يحل بالجسم المنقسم[١].

وكما ذكر الرازي أن المدرك لجميع الإدراكات شيء واحد في الإنسان، ولا يجوز أن يكون هذا الشيء هو البدن؛ لأن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مدركاً، ولا يصح أن يقال: إنه صفة حالة في البدن؛ لأنها لو كانت كذلك لكان كل جزء سميعاً بصيراً، ولوكانت موجودة في بعض أجزائه، لكان ذلك الجزء هو السامع المبصر المتفكر العاقل، ولكننا لا نجد ذلك العضو، وهذا يدل أن النفس غير البدن، وغير الصفة الحالة في البدن[٢].

وقد بذل الغزالي والرازي جهداً كبيراً في بسط هذه الفكرة والاستدلال لها بأدلة متنوعة، وهما في كل ذلك متابعان لابن سينا كل المتابعة، فقد رغبا مثله عن مذهب أرسطو في طبيعة النفس فانتهى الغزالي إلى أن النفس وإن كانت

---

(١) انظر: معارج القدس، ص: ٢٧، وانظر: مقاصد الفلاسفة، ٣/ ٥٤ ـ ٥٥ وانظر: المطالب العالية، ٧/ ١١٣ ـ ١١٨، وانظر: المباحث المشرقية، ٢/ ٣٧٨.

(٢) انظر: المباحث المشرقية، ٢/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨، وانظر: المطالب العالية ٧/ ١١٣ ـ ١١٨، ود. خديجة العبدالله، منهج الإمام فخر الدين الرازي، ص: ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

www.christianlib.com

كمالاً أول لجسم ذي حياة بالقوة، فإنها ليست منطبعة فيه أو قائمة به، فقال: «فقد ظهر على أصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به، فيجب أن تكون علاقتها به علاقة التدبير والتصرف»[1]. كما ذكر الرازي أن علاقة النفس بالبدن علاقة التصرف والتدبير. وتعلقها به كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة[2].

٢ ـ برهان الرجل الطائر:

حاول الغزالي في هذا البرهان إثبات أن إدراك الإنسان لذاته ملازم له بصفة دائمة، وإن غفل عن سائر أعضائه؛ واستنتج من ذلك أن ذات الإنسان شيء غير البدن وهو النفس. فإذا كان الإنسان خالياً من جميع الشواغل والآفات، ولا يحس بجسمه ولا بأي مثير آخر، فإنه في هذه الحالة يكون مدركاً لذاته، رغم عدم إدراكه لبدنه.

وفي ذلك يقول: «إنك إذا كنت صحيحاً مطرحاً عنك الآفات، مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات، فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك، وكنت في هواء طلق ـ أي: معتدل ـ ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك؛ بل وفي النوم أيضاً. فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر، وأنه مجرد عن المادة وعلائقها»[3].

فالإنسان ـ كما يرى الغزالي ـ قد يكون غافلاً عن جميع أعضائه غير مدرك إلا لذاته، فإذا كان المدرَك هو حقيقة الإنسان لكان جملة البدن أو بعضه،

(١) معارج القدس، ص: ٣٥.

(٢) انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ٢/ ٣٨٣.

(٣) انظر: معارج القدس، ص: ٢٤.

www.christianlib.com

ولا يمكن أن تكون الجملة؛ لأن الإنسان في الفرض المذكور يكون غافلاً عن جملة البدن، وإن كان المدرَك بعضه، فإما أن يكون عضواً ظاهراً أو باطناً فإن كان ظاهراً أو باطناً فإنه يكون مدركاً بالحس، وفي الفرض المذكور قد أغفلنا الحواس عن أفعالها، فثبت أن مدركك ليس شيئاً من هذه الأشياء؛ إذن فالنفس ليست شيئاً من هذه الأشياء؛ بل هي جوهر بسيط معقول مجرد عن المادة[١].

ويعتبر هذا البرهان من أروع براهين ابن سينا وأعظمها ابتكاراً، فقد بناه على صورة فرض فرضه، وصورة تصورها فأحكم تصويرها، وأطلق عليه اسم: برهان الرجل الطائر، أو المعلق في الفضاء آخر هو الرجل المعلق في الفضاء[٢]، وما كان من الغزالي إلا أن أعاد ما سبقه إليه ابن سينا من قبله.

٣ ـ برهان الاستمرار:

يقوم هذا البرهان على أساس التفرقة بين النفس والجسم من حيث البساطة والتركيب، فالجسم بوصفه مركباً فإنه يقبل التغير والتحول والزيادة والنقصان، في حين تظل النفس على حالها؛ وذلك لأنها جوهر بسيط، إذن حقيقة الإنسان لا تتمثل في هذا الجسد الذي يعتريه التغير والتبدل بصفة مستمرة، وإنما في ذلك الشيء الذي لا يتبدل ولا يتغير وهو النفس، وفي هذا يقول: «إنك تعلم أن نفسك مذ كنت لم تتبدل، ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل؛ إذ لو لم تتبدل لكان لا يغتذى؛ لأن التغذي أن يحل بالبدن بدلُ ما تحلل، فإذن: نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء»[٣].

---

(١) انظر: معارج القدس، ص: ٢٤.

(٢) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الطبيعيات، ص: ٣٠٥.

(٣) معارج القدس، ص: ٣٣.

www.christianlib.com

وبرهان الغزالي هنا هو عين برهان ابن سينا حين يقول: «تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر، ولا شك في هذا، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في تحلل وانتقاص، ولذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه»[١].

ويزيد الرازي هذا الدليل تفصيلاً حين يبين أن الإنسان يعرف بالبديهة أنه هو الذي كان من قبل، وهويته هذه إما أن تكون جسماً، وإما أن تكون قائمة بالجسم، وإما ألا تكون جسماً ولا قائمة بالجسم، فتكون جوهرًا مجرداً، ثم يشرع في مناقشة هذه الاحتمالات فيرى أنه لا يمكن أن تكون هوية الإنسان جسماً؛ لأنه قد يكون عالماً بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، كما أن الجسم دائم التحلل وهوية الإنسان ثابتة، وهذا يؤكد أنها ليست جسماً، كما أن القول بأن هويته قائمة بالجسم باطل لأنه إن صح ذلك لتبدلت عند تبدله، وببطلان هذين الاحتمالين ثبت أن هوية الإنسان التي هي نفسه وذاته ليست جسمًا ولا قائمة بالجسم، وأنها جوهر مجرد[٢].

*** التأثيرات الفلسفية على أصحاب هذا الاتجاه:**

من المرجح أنّ مصدر المتكلمين القائلين بأن النفس الإنسانية جوهر روحي بعيد عن المادة، هو الفلسفة اليونانية، فهذا القول في أساسه هو قول سقراط وأفلاطون، ولكن ذلك لم يكن بصورة مباشرة؛ إذ وصلتهم عن طريق

---

(١) ابن سينا، رسالة في القوى النفسانية، ص: ٧ ـ ٨.

(٢) انظر: المباحث المشرقية، ٢/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨. ومفاتيح الغيب، ٢١/ ٤١، ود. بكار حاج جاسم، الأثر الفلسفي في التفسير، ص: ٤٣٠ ـ ٤٣١.

www.christianlib.com

فلسفة ابن سينا بعد أن أظهره بصورة جلية وابتكر مجموعة من البراهين العقلية لإثباته، فمن المعروف أن مذهب ابن سينا في النفس مذهب توفيقي له أصوله اليونانية، وإن كان قد استطاع أن ينميها بفكره ويضيف إليها من ابتكاره[1].

ولا أدل على تأثر المتكلمين بابن سينا وأخذهم عنه، من ترديدهم لأدلته في مقدماتها وصياغتها، فهم وإن كانوا قد أهملوا برهان الحركة، لـمّا تبين لهم ضعفه، فقد تمسكوا ببرهان «الأنا» ووحدة الظواهر النفسية، وبرهان الاستمرار، وبرهان الرجل الطائر وتوسعوا فيهم، وأكسبوهم قوة ربما قد تزيد عما نجده عند ابن سينا، ولكنهم لم يقنعوا بالأدلة العقلية وحدها، وأبوا إلا أن يضيفوا إليها أدلة أخرى نقلية تثبت أن الإنسان في حقيقته شيء آخر سوى البدن[2].

هذا ويذكر الدكتور «إبراهيم مدكور» أنه إضافة إلى الجانب الموضوعي لتأثر المتكلمين بابن سينا يوجد جانب شكلي، فمن حيث الشكل بات ينبغي على الباحث أن يبدأ بإثبات وجود النفس قبل التكلم عن خصائصها، كي تنصب الصفات على موصوف ثابت، وقد كان للجانب الشكلي تأثير بقدر ما للجانب الموضوعي، فالتزم الباحثون تلك السنة التي استنها ابن سينا[3].

هذا وقد استنتج أحد الباحثين من الحملة التي أعلنها الغزالي ضد الفلاسفة، ومن انتقاداته الشديدة التي وجهها في كتابه «تهافت الفلاسفة» للأدلة العقلية التي ساقها الفلاسفة للاستدلال على أن النفس جوهر روحاني وليس بجسم، ما يرجح أن مذهب الغزالي فيما يتصل بطبيعة النفس هو مذهب جمهور

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١/ ١٣٢.

(٢) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١/ ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١/ ١٤٩.

www.christianlib.com

المتكلمين القائلين بجسمية الروح، وبهذا يكون ممن قبل التصور الرواقي للنفس[١].

ولكن من نافلة القول أن نذكر أن التهافت كتاب جدلي بالدرجة الأولى، قصد الغزالي فيه مهاجمة الفلاسفة وإبطال حجتهم، ولا يكون المرء في مثل هذا الموقف معنياً بالتعبير عن معتقده، علاوة على أن الغزالي لم يصرح فيه بمذهب، وليس غرضه من مناقشة الفلاسفة في هذه المسألة إنكار روحانية النفس، وإنما غرضه إنكار دعواهم أنهم يستطيعون ببراهين العقل أن يثبتوا أن النفس جوهر قائم بنفسه[٢]، وربما يصح لديه الرأي نفسه بأدلة أخرى.

ولا يصح أن نستنتج من جدله أنه يرتاب في روحانية النفس وبقائها بعد الموت، وإنما ينبغي أن نستنتج من ذلك أن العقل في نظره عاجز عن الخوض في هذه الأمور، وأن الاعتماد على العقل وحده قد يجر إلى الاستغناء عن الشرع[٣]. وقد أشار إلى أن الكتب التي صرح فيها الغزالي بأن النفس جوهر روحاني وليست بجسم، ليس مقطوعاً بنسبتها له، وذكر أن ذلك ورد منه في «المضنون الصغير» و«كيمياء السعادة».

وإذا كان يُشك في نسبة كتاب «كيمياء السعادة» للغزالي[٤] فإن كتاب

---

(١) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص: ٤٠٩.

(٢) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٢٥٢.

(٣) انظر: د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، ص: ٣٧٠.

(٤) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، ص: ٢٧٥.

www.christianlib.com

«المضنون الصغير» من الكتب ثابتة النسبة للإمام الغزالي[١]. كما صرح الغزالي برأيه هذا في «مقاصد الفلاسفة» وهو من الكتب المقطوع بنسبته له[٢]؛ إذ قال: «المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم، ولا يفنى بفناء الجسم، بل يبقى حياً أبد الآبدين، إما متلذذاً أو متألماً، وذلك الجوهر هو النفس»[٣].

جـ ـ الاتجاه القائل بأن الإنسان جوهر واحد:

ذهب إلى هذا الرأي بعض المتكلمين ومنهم بشر بن المعتمر فهو يرى أن الإنسان هو جسد وروح وأنهما جميعًا إنسان، وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح[٤]. ولدى تأمل هذا القول لا نجد بينه وبين مذهب أرسطو فرقاً يذكر، فهو يميز بين عنصرين مختلفين ليس لأحدهما استقلال عن الآخر، بل باجتماعهما معاً يكون الإنسان، وهذا قريب من مذهب أرسطو الذي يعتبر النفس صورة الجسم والجسم مادة[٥].

غير أن بشراً وإن كان يرى أن الإنسان جوهر واحد، فإنه لا يستخدم ألفاظ أرسطو ومصطلحاته، ولم يصرح بذلك هو نفسه، مما يجعلنا لا نستطيع أن

---

(١) يذكر الدكتورعبد الرحمن بدوي أن الاسم الصحيح لهذا المؤلف هو: «المضنون به على أهله»، فالعنوان زائف أما المضمون فصحيح، وانظر: د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ص: ١٥٦.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، ص: ٥٣.

(٣) الغزالي مقاصد الفلاسفة، ٣/ ٥٢.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ١١/ ٣٣٥. والأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٢٩.

(٥) انظر: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ص: ٢/ ٨١.

www.christianlib.com

نحكم بأكثر من تشابه ما ذهب إليه بشر مع ما قاله أرسطو، ومجرد التشابه ليس دليلاً على التأثر.

وقد ردّ القاضي عبد الجبار قول بشر، وذكر أنه يلزمه وجوب وقوع الفعل من الجسم والروح لأنهما حيان متجاوران، وهذا لا يصح على مذهب القاضي؛ لأن المقدور عنده لا يوجد من قادرين[١].

وذهب بعض المتكلمين أن النفس ليست إلا البدن ذاته وليس هناك شيء سواه، وهذا قول طائفة من المعتزلة، فقد ذكر الأشعري في مقالاته أن الأصم كان لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد، ويقول: «ليسَ أَعْقِلُ إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده، وكان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء، لا على أنها معنى غير البدن»[٢].

وينسب القاضي عبد الجبار للجبائيين القول بأن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، ويميل هو نفسه له أيضاً؛ فهو في هذا الموضوع مادي لا يثبت شيئاً آخر خلاف الجسم الإنساني بتركيبه الخاص، ولفظ النفس في ـ رأيه ـ لا يعني أكثر من الإشارة إلى الإنسان. فالإنسان ليس إلا هذا الجسد المشاهد المحسوس المبني بنية مخصوصة، أي على هذه الصورة التي نراه عليها[٣].

ويمكن تلخيص أدلة القاضي على أن الإنسان هو هذه الجملة المشاهدة

---

(١) انظر: المغني، التكليف، ١١/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٣) انظر: المغني، التكليف، ١١/ ٣١١، ٣٢١.

www.christianlib.com

بما يلي:

١ ـ الإنسان يعرف نفسه مفكراً ومعتقداً وهذه الصفات تثبت لهذه الجملة المشاهدة من الإنسان الحي، ولا ضرورة لافتراض جوهر آخر وراءها.

٢ ـ الإنسان مكلف والمكلف لابد أن يكون قادراً على ما كلف به، والقادر لا بد من كونه حياً، وحكم القادر صحة جملة الحي، ولا يثبت ذلك إلا في هذه الجملة.

٣ ـ إن التكليف يترتب عليه أمر ونهي واستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب، وكل هذه الأمور تتوجه إلى جملة الكائن الإنساني.

٤ ـ لو كان هنالك ما يرجع إليه لتحديد معنى الإنسان غير هذه الجملة المشاهدة لكان هذا الأمر منفصلاً عن الإنسان، أو متصلاً به بالمجاورة أو المداخلة أو على الحلول وكل هذه الاحتمالات لا صحة لها عند القاضي؛ ولذلك ليس يثبت إلا هذه الجملة[1]. وتذكر بعض المصادر أن القول بأن الإنسان هو «الهيكل المخصوص» هو مذهب طائفة عظيمة من المتكلمين[2]، ولعل الإمام الماتريدي ممن ذهب إلى هذا، إذ قال عن النفس أنها: «الكيان المجعول لصلاح الأمور واحتمال المعالي، ومَلَك تدبير الخلائق ودرك الخفيات من الأمور بالفكر والنظر في الأسباب»[3].

al-maktabeh مكتبة المهتدين http://al-maktabeh.com

(١) انظر: المغني، ١١/ ٣٢١ ـ ٣٣١. ود. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص: ٣١١ ـ ٣١٢.

(٢) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ٤/ ٢٧٥. والجرجاني، شرح المواقف، ٧/ ٢٥٠.

(٣) الماتريدي: التوحيد، ص: ١٠٣ ـ ١٠٤.

www.christianlib.com

ولا يمكننا بالنسبة للقاضي عبد الجبار ومن مال إلى رأيهم الحديث عن تأثيرات يونانية أرسطية أو غير أرسطية، وهو الذي حمل على الفلسفة اليونانية عموماً، وأفرد أرسطو بحملة عنيفة، وقال: «أما أرسطالس هذا فلا معول على ما يقوله، وإن كان أصحابه قد صدقوا عليه فهو غير كامل العقل. . . فمن يعده أو يعتد بقوله أو يذكره فيمن يرد عليه»[١]. ولعل هؤلاء يستندون إلى ما دلّ عليه السمع، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[المؤمنون: ١٢ ـ ١٤].

وهذه الآيات الكريمة تدّل على أن الإنسان ليس إلا ما تردد بين هذه الأطوار، وكل ذلك لا يزيد على هذه الجملة المشاهدة.

* * *

المبحث الثالث
الصلة بين النفس والبدن بين فلاسفة اليونان والمتكلمين

عرض لنا أفلاطون في محاورة «فيدون» الاحتمالات الواردة في تفسير الصلة بين النفس والبدن؛ وقد مال هو إلى اعتبار هذه الصلة صلة عرضية؛ **فالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن**، وعندما تتحد الروح والجسد فالروح تدبر البدن فتتحكم في الأعضاء، وتقاوم البدن بالإرادة وتسعى للتحرر من رغباته،

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ١/ ٧٨ ـ ٧٩، ومقدمة المحقق، ص: ج.

www.christianlib.com

متى كانت حكيمة[١]؛ فالبدن ليس إلا آلة للنفس، والنفس في البدن أشبه ما تكون بالربان في السفينة[٢].

أما أرسطو فإن مذهبه واضح تمام الوضوح في الصلة التي في البدن، فهو يرى أن الصلة بين النفس والبدن لا تستدعي كثير نظر وتأمل؛ لأن الحياة صفة ذاتية في البدن فهي توجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن، فوجود النفس شرف وكمال للبدن، وهو شرط لا بد منه لنشاط الجسم، فهي لا تخلع الحياة على الجسد ولكنها تخرج هذه الحياة من القوة إلى الفعل، وتجعلها ظاهرة بعد أن كانت خفية كامنة. وهذه النظرة قائمة على العلاقة بين الهيولى والصورة بحسب التعبير الأرسطي[٣].

وفي هذا يقول أرسطو: «وليس للطالب أن يطلب إن كانت النفس والجرم شيئاً واحداً، كما أنه لا ينبغي الطلب في إن كان الموم (أي: الشمع) وطبعته شيئاً واحداً، فالذي هو وأنّه (أي: ووجوده) شيئاً واحداً، مقولان على جهات كثيرة، أصحها معنى الانطلاشيا، (أي: التمام)»[٤].

*** آراء المتكلمين في الصلة بين النفس والبدن:**

مال معظم المتكلمين في مسألة الصلة بين النفس والبدن إلى أفلاطون، ولم يكن لهم من ذلك بد، فآراء أرسطو تفضي إلى إنكار بقاء النفس بعد الموت،

---

(١) انظر: أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٣٧٥ ـ ٣٧٦، ٣٩٤، ٣٩٩.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية.، ص: ٨٨ ـ ٨٩.

(٣) انظر: أرسطو: النفس، ص: ٢٩ ـ ٣١. د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص: ٣١٩. ود. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٤) أرسطو: النفس، ص: ٣٠.

www.christianlib.com

ويعتبر كثير من المعتزلة أن الصلة بين النفس والبدن صلة عرضية وذلك واضح تمام الوضوح، وهذا يتفق مع موقفهم العام من طبيعة النفس ـ كما مر معنا ـ ما عدا موقف بشر بن المعتمر الذي يوحي مذهبه في هذا أن الصلة بين النفس والبدن صلة جوهرية.

والمعتزلة متفقون على أن فعل النفس هو العقل والإرادة[١]، وأنها تؤثر في الجسم الذي يتبع في حركته الأجسام، وهو أداتها في المعرفة الحسية، فهم يعترفون بتأثير الجسم في النفس، وبتأثير النفس في الجسم[٢].

وقد نظر النّظام إلى البدن على أنه آفة على النفس وحبس ضاغط عليها، ولكن لولا الجسد لكانت أفعال النفس تأتي على التوالد والاضطرار[٣]، وسبق بيان أن علاقة الجسم بالبدن عنده علاقة مداخلة، فهي تداخل الجسم كما يداخل الماء الورد والدهن السمسم[٤].

أما الغزالي فقد رأى في المعارج أن النفوس تفيض على الأجسام عند استعداد هذه الأخيرة لقبولها، ويتوقف هذا الفيض على أمور كثيرة، فاستعداد الجسم لقبول النفس الخاصة به رهن بحركات الأفلاك السماوية، وهذه بدورها مستندة إلى العقل الإلهي المستعلي، فالجود الإلهي يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة. ويرفض الغزالي القول بوجود الأرواح قبل أبدانها؛ لإننا لو سلمنا بذلك لوجب التسليم بأحد أمرين:

---

(١) انظر: الملل والنحل، ١/ ٧٤.

(٢) انظر: د. ألبيرنادر، فلسفة المعتزلة، ٢/ ٨٥.

(٣) انظر: الأشعري مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٣١.

(٤) انظر: السابق ١/ ٣٣١.

www.christianlib.com

الأمر الأول: أن تكون النفس الإنسانية كلية، وهذا غير ممكن لانقسامها بين البشر جميعاً، والانقسام من خواص الأجسام، ولا يمكن القول بأنها واحدة رغم اتصالها بالأبدان؛ لاختلاف الأفراد في الإدراك.

الأمر الثاني: أن تكون كثيرة، وهذا غير وارد قبل حدوث الأبدان؛ لعدم تميزها عن بعضها قبل ذلك[١]، وقد تابع الغزالي ابن سينا في هذا الموضوع متابعة تامة[٢].

ويذكر الشهرستاني أن النفس تستعين بالبدن لتقوم بأفاعيلها، غير أن النفس إذا قويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية وغيرها صارفة عن فعلها، وربما صارت الوسائط والأسباب عوائق[٣]، وهو يذهب إلى أن النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن، ويرى أن القول بوجود الأرواح قبل أبدانها قول باطل، مستدلاً بنفس الأدلة التي ساقها الغزالي في هذا الموضوع من استحالة كونها واحدة أو متكثرة لما يترتب على ذلك من استحالات[٤].

أما فخر الدين الرازي فإنه يرى أن تعلق النفس بالبدن أشبه ما يكون بتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة[٥]، وهو يرى أن تعلقها هذا مشروط بحصول البدن على كمال استعداده، فمتى حصل البدن على تمام استعداده

---

(١) انظر: الغزالي، معارج القدس، ص: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) انظر: ابن سينا، النجاة، ص: ٢٢٢ وما بعدها.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٣/ ٦٣٢، وقارن: ابن سينا، النجاة، ٢٢١.

(٤) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٣/ ٦٣٣ ـ ٦٣٤.

(٥) انظر: المباحث المشرقية، ٢/ ٣٨٣.

www.christianlib.com

فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة من واهب الصور[١].

ولدى تأمل الآراء السابقة يتبين لنا أن بعض المتكلمين ارتضوا كثيراً مذهب أفلاطون في هذا الموضوع، مع وجود آثار لنظرية الفيض الأفلوطنية تسربت إليهم من المشائية الإسلامية، وكذلك فإن تأثر الغزالي والشهرستاني واضح تمام الوضوح، وقد كان ذلك من خلال لجوئهم لابن سينا، للاستدلال على حدوث النفس مع البدن، ورفض القول بالنفس الكلية الذي ذهب إليه أفلاطون.

وهذا يدل على تأثر كل من الغزالي في المعارج والرازي في المباحث المشرقية بالفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة تحديداً، وذلك حين ذهبا إلى أن النفس جوهر روحي، يفيض من واهب الصور، وهو آخر العقول التي يحتوي عليها عالم الملكوت، ومنه تفيض أنوار المعارف على عقول البشر. فالغزالي مثلاً يقول: «إذا كان مزاج العناصر أحسن وأتم اعتدالاً بلغ إلى الغاية التي لا يمكن أن يكون أتم وألطف منها وأحسن منها مثل نطفة الإنسان... فيستعد لقبول صورة من واهب الصور هي أحسن الصور، وتلك الصورة هي نفس الإنسان»[٢].

ونرى الغزالي يلجأ إلى التجربة الصوفية، فيذكر أن تجارب أهل التصوف تبين لهم أن العالم العلوي يعج بالأنوار العقلية ـ وهي جواهر الملائكة ـ، كما يوجد في العالم الحسي ظلال لهذه الأنوار وهي النفوس الإنسانية والحيوانية، وأن الأرواح النبوية مقتبسة من أرواح الملائكة اقتباس السراج من النار، وأن

(١) انظر: المباحث المشرقية ٢/ ٢١٩، ود. خديجة العبدالله، منهج فخر الدين الرازي، ص: ٥٠٠.

(٢) الإمام الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ٣/ ٤٨.

www.christianlib.com

أرواح الملائكة يفيض بعضها على بعض ولها مقامات متدرجة حتى تنتهي إلى نور الأنوار وهو الله سبحانه وتعالى[١].

وقد ذهب فخر الدين الرازي إلى أن تعلق النفس بالبدن مشروط بحصول البدن على تمام استعداده، وتهيئه لقبولها، وفي ذلك يقول: «فمتى حصل البدن على كمال استعداده. فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور»[٢].

ولا شك في أن هذه الأفكار تحمل آثاراً من نظرية الفيض، فرغم عداء الغزالي للفلسفة وتحامله على الفلاسفة، فإنه يستعين بنظريتهم في الفيض لبيان طبيعة النفس، فالنفس وفقاً لمذهبه وسط بين عالمين عالم الحق وعالم الحس، وهي لذلك تحوي على قوتين: نظرية وعملية، وهو يتجه بالأولى منهما إلى عالم الملكوت لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم، ويتجه بالثانية وهي القوة العملية إلى البدن لتدبره وتصرّفه، والنفس لا تكتسب العلوم والمعارف عن طريق الحس والتجريد من الأمور الخارجية الحسية، وإنما تتلقاها عن الملأ الأعلى، فالمعرفة ليست كسبية وإنما هي فيض إلهي، فإذا استطاعت النفس التحرر من شهوات البدن وأثقاله اتجهت صاعدة إلى العالم العلوي وحققت سعادتها[٣].

* * *

(١) انظر: الإمام الغزالي، مشكاة الأنوار، ص: ٤٢.

(٢) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، ٢/ ٢١٩.

(٣) انظر: الإمام الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ١٧ ـ ١٨، ومقاصد الفلاسفة، ص: ٦٢.

www.christianlib.com

المبحث الرابع
وحدة النفس الإنسانية بين فلاسفة اليونان والمتكلمين

قسم أفلاطون النفس إلى قوى مختلفة، وقال عن هذه القوى: إن النفس تنقسم إليها لا باعتبارها قوى مختلفة لوحدة واحدة؛ بل باعتبارها أجزاء حقيقية للنفس، ومن أجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من هذه الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الإنسانية، وهذه النفوس هي: النفس العاقلة، والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية، وقد فرق بين هذه النفوس المنقسمة من النفس الأولى تفرقة واضحة في العديد من محاوراته(١).

وتقوم التفرقة بين هذه النفوس ـ في نظره ـ على أساس تشريحي، فالعقل مكانه الرأس، والغضب مكانه القلب، والشهوة موطنها البطن، والذي دعاه إلى هذه التفرقة هو ما رآه من اختلاف الوظائف التي تؤديها النفس عندما توجد في البدن(٢).

أما أرسطو فقد رفض القول بانقسام النفس الإنسانية، ورأى أن مذهب أفلاطون في هذا يؤدي إلى هدم وحدة الحي، فإن الحي لا يستمد وحدته من الجسم، والجسم مفتقر بطبعه لمبدأ يرده واحداً، فالنفس واحدة وهي في الجسم كله، ومظاهرها المختلفة كالتغذي والنمو والتوالد والإحساس والحركة وغير ذلك، ليست إلا وظائف يتبع بعضها بعضاً(٣).

---

(١) انظر: أفلاطون، فيدروس، ضمن المحاورات الكاملة، ٥/ ٥٣ ـ ٥٤. وطيماوس، ضمن المحاورات الكاملة ٥/ ٤٩٤.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٩٠.

(٣) انظر: أرسطو، النفس، ص: ٣٥، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٥٥، ود. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص: ١٢٥ ـ ١٢٧.

www.christianlib.com

وقد وافق فلاسفة الإسلام وبعض المتكلمين مذهب أرسطو في وحدة النفس الإنسانية، مع أنهم كانوا أكثر ميلاً إلى أفلاطون في تحديد طبيعتها، ومن المتكلمين الذين اتبعوا آراء أرسطو وفلاسفة الإسلام: حجة الإسلام الغزالي وفخر الدين الرازي، في حين يقترب الشهرستاني من أفلاطون في هذه المسألة. وقبل أن نعرض رؤية هؤلاء المتكلمين القائلين بوحدة النفس سنعرض لها عند فلاسفة الإسلام بشيء من الإيجاز.

لقد نص الفارابي على أن لكل جسم حي نفسه الخاصة به، وعلى استحالة أن يحتوى الجسم الواحد على أكثر من نفس واحدة، وذكر بأن لهذه النفس قوى منبثة في جميع أنحاء البدن، وتنقسم هذه القوى إلى قسمين رئيسيين: أحدهما موكل بالعمل، والآخر بالإدراك... ويقسم الأول فيهما إلى ثلاثة أقسام فرعية هي: القوى النباتية والقوة الحيوانية والقوة الإنسانية، ولكل واحد من هذه القوى وظيفة خاصة به، فوظيفة القوة النباتية التغذي والنمو والتوالد، ووظيفة الحيوانية استجلاب النافع ودفع الضار.

وينقسم القسم الثاني ـ وهو القسم الموكل بالإدراك ـ إلى فرعين: حيواني، وإنساني، أما الحيواني فوظفيته الإحساس، وأما الإنساني فهدفه تحصيل المعرفة العقلية. ويطلق على هذا القسم العقل النظري[1]، ونسبة هذه القوة إلى النفس كنسبة الصقال إلى المرآة. ومعنى ذلك أن هذه القوة ترتسم فيها المعاني من الفيض الإلهي، كما ترتسم الصور في المرايا الصقيلة، إذا لم تَفْسُدْ ولم تُعْرِض عن الجانب الأعلى بما قد يشغلها من الشهوة والغضب والحس[2].

---

(١) انظر: عيون المسائل، ضمن مجموعة الثمرة المرضية، ص: ٧٢ ـ ٧٤.

(٢) انظر: عيون المسائل، ضمن مجموعة الثمرة المرضية، ص: ٧٢ ـ ٧٤. ود. محمود قاسم، النفس والعقل، ص: ١٢٩.

www.christianlib.com

ولم يخرج ابن سينا عما قرره الفارابي في هذا الموضوع، فقد قال بوحدة النفس، وفرق بين ثلاث قوى رئيسية: النباتية، والحيوانية، والإنسانية. وذكر أن بين هذه القوى نوعاً من التدرج؛ فالنفس النباتية أعم من الحيوانية والإنسانية؛ لأنها توجد لدى هذه الكائنات الثلاثة، والحيوانية أعم من الإنسانية؛ لأنها توجد لدى الإنسان والحيوان، أما الإنسانية فإنها قاصرة على الإنسان وحده[١]. وهو يرى أنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع بينها ويكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس، وهي جميعها تصدر عن أصل واحد هو النفس، ومنها تفيض مختلف القوى في مختلف الأعضاء[٢].

كما ذهب **الغزالي** إلى القول بوحدة النفس الإنسانية، وقد كان في ذلك متابعاً لابن سينا، وقد لجأ إلى أمثلة ليقرب مذهبه هذا ويوضحه، فشبه الصلة بين النفس والبدن بوالٍ، النفس مملكته، والجوارح بمثابة العمال والصناع، والقوة العقلية كالمشير الناصح والوزير الأمين، والقوة الشهوانية كالعبد جالب الميرة، والقوة الغضبية كصاحب الشرطة[٣]؛ فهو في هذا يعدد قوى النفس ووظائفها، غير أننا نراه بعد ذلك يوضح أن هذه القوى والأفعال الصادرة عنها تتعلق بمبدأ أسمى هو النفس، إذ يقول: «إن الأفعال تتعلق بمبدأ ـ يسمي ذلك المبدأ نفساً ـ فيكون قوامها ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذي هو النفس»[٤].

كما ذهب الإمام فخر الدين الرازي إلى القول بوحدة النفس الإنسانية[٥]،

---

(١) انظر: ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية ص: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، ١/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٣) انظر: معارج القدس، ص: ٩٧ ـ ٩٨، ومعراج السالكين، ص: ٢٥.

(٤) انظر: السابق، ص١٦٣. وعبد الكريم العثمان، النفس عند الغزالي، ص: ٥٤.

(٥) انظر: المطالب العالية، ٧/ ١٥٩ ـ ١٦١، المعالم، ص: ١٢٠.

www.christianlib.com

فالنفس واحدة ولها صفات متعددة، منها المطمئنة، ومنها الأمارة بالسوء، ومنها اللوامة، ونراه يعرض اختلاف الحكماء في النفس، فيذكر أن المحققين ذهبوا إلى أن النفس الإنسانية شيء واحد ولها صفات كثيرة، فإذا مالت إلى العالم الإلهي كانت نفساً مطمئنة، أما إذا مالت إلى الشهوات والغضب كانت نفساً أمارة بالسوء بينما يرى آخرون أن النفس المطمئنة هي النفس العقلية النطقية، أما الشهوانية والغضبية فهما مغايرتان للنفس العقلية. ونراه يميل إلى الرأي الأول، ويرى أن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة موافقان لرأي أرسطو في وحدة النفس الإنسانية، أما رأي أفلاطون ومن شايعه في تعدد النفوس فباطل[١].

ويرى الرازي أن القول بوحدة النفس تدل عليه البداهة[٢]، غير أننا نراه يلجأ إلى الاستدلال العقلي ليثبت مذهبه، فيذكر أن الغضب والشهوة حالتان نفسيتان تحدثان عند دفع المنافي أو طلب الملائم، وكلاهما مشروط بحصول الشعور بذلك، فالذي يغضب أو يشتهي لابد أن يكون هو بعينه مدركا، وهذا يدل أن الإدراك والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة.

ثم على فرض وجود جوهرين مستقلين لكل واحد منهما فعله الخاص، فإن اشتغاله بفعله لا يكون مانعاً للجوهر الآخر من الاشتغال بفعله، ولكن الأمر على خلاف ذلك، فإن انشغال النفس بالشهوة يمنعها من الانشغال بالغضب والانصباب عليه، إذن فهذه الأمور ليست مبادئ مستقلة وإنما هي صفات متعددة لجوهر واحد، أما اختلاف الأفعال الذي يمكن أن يُتخذ ذريعة

(١) انظر: التفسير الكبير، ١٨/ ٤٧١. وانظر: الأستاذ الزركان، فخر الدين وآراؤه، ص: ٤٨٦ ـ ٤٨٧. وانظر أيضاً: د. خديجة العبدالله، منهج الإمام فخر الدين الرازي، ص: ٥٠٥.

(٢) انظر: المطالب العالية، ٧/ ١٥٩ ـ ١٦١، والنفس والروح، ص: ٢٩.

http://al-maktabeh.com

www.christianlib.com

للقول بتعدد النفوس فمرده كما يقول الرازي إلى اختلاف الآلات[١].

وقد ذهب الشهر ستاني إلى القول بأن للإنسان ثلاث نفوس: أحدها: نفس نباتية تنمو وتتغذى وتولد المثل ومحلها الكبد، والثانية: نفس حيوانية تحس وتتحرك بالإرادة ومحلها القلب، والثالثة: نفس إنسانية بها يميز الإنسان ويفكر ويعبر عما يفكر ومحلها الدماغ، ويذكر الشهرستاني أن وجود النفس النباتية من الأركان الأربعة وطبائعها، ووجود النفس الحيوانية من الأفلاك وحركاتها، ومصدر النفس الإنسانية العقول البحتة والروحانيات الصرفة[٢].

ولكن هل لنا أن نستنتج من كلام الشهرستاني السابق أنه من القائلين بتعدد النفوس في الإنسان المفرد، وبذلك يتفق مع أفلاطون في هذه الفكرة؟

يرى أحد الباحثين أنه لا ينبغي أن نعتقد أن الشهرستاني موافق لأفلاطون في قوله بتعدد النفوس، فإنما قصد الشهرستاني أن الإنسان يجمع في شخصه قوى في البدن لها وظائف النفس النباتية والحيوانية، ثم النفس الناطقة التي يختص الإنسان بها[٣].

والذي أراه أن كلام الشهرستاني صريح في تعدد النفوس خاصة حين يضعها إلى جانب الأركان الأربعة التي يتركب منها البدن، فيقول: «أما شخص الإنسان فمركب من العناصر الأربعة: التراب، والماء، والهواء، والنار التي لها

---

(١) انظر: المطالب العالية، ٧/ ١٦٢، والنفس والروح، ص: ٥٨.

(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ٢١ ـ ٢٢.

(٣) انظر: د. محمد أبو سعده، الشهرستاني ومنهجه النقدي، دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ص: ٣٧.

www.christianlib.com

الطبائع الأربعة: اليبوسة، والرطوبة، والحرارة، والبرودة. ثم مركب فيه نفوس ثلاثة: نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس إنسانية»[1]، ولم يذكر الشهرستاني بعد قوله هذا ما يصرف عبارته عما تفيده، ولا نجد له كلاماً حول هذا الموضوع في كتبه الأخرى.

* * *

المبحث الخامس
خلود النفس بين فلاسفة اليونان والمتكلمين

إن آراء أرسطو حول طبيعة النفس وصلتها بالبدن تشير إلى أن النفس فانية بفناء البدن؛ لأنها صورة الجسم ولا بقاء للصورة بعد فناء مادتها. أما أفلاطون فقد اختص مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته، وذكرها في العديد من كتبه وأوقف لها محاورة كاملة هي محاورة «فيدون»، ويمكن إجمال طريقة أفلاطون في إثبات خلود النفس في ثلاثة براهين هي: برهان التضاد؛ وبرهان المشابهة، وبرهان المشاركة.

أولاً ـ برهان التضاد: ففي برهان التضاد يذهب أفلاطون إلى أن هناك تبادلاً دائماً بين الأضداد، فالأصغر يتولد من الأكبر والأحسن من الأسوأ، ومادام الموت والحياة ضدين فهما متعاقبان، ونراه يلجأ إلى الأورفية والفيثاغورثية القائلين بالتناسخ؛ ليدعم مذهبه، ففكرة التناسخ تتيح له القول بتداول الأجيال البشرية؛ فالحي يخرج من الميت، كما أن الميت يخرج من الحي، وتبقى النفس رحالة من جسد إلى آخر دون أن يطرأ عليها الفناء.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ٢١.

www.christianlib.com

وفي هذا يقول أفلاطون على لسان سقراط: «توجد طريقة جديدة إذن، نصل بواسطتها إلى الاستنتاج بأن الأحياء يأتون من الأموات، تماماً مثلما يأتي الأموات من الأحياء؛ واتفقنا بأن هذا إذا كان حقيقياً، **سيكون برهاناً كافياً على أن الموتى يجب وجودها في مكان ما، خارج المكان الذي تأتي إليه مرة ثانية**»[١].

وقد هوجمت حجة الأضداد بشدة، فالأضداد أشياء مجردة ولا وجود لها في الحقيقة، وإذا وجدت في الحقيقة لا يمكن القول بأن بعضها يتولد من البعض الآخر، ولا يمكننا أن نثبت عقلياً أن القبح ينشأ عن الجمال، والجمال عن القبح، وعندما يموت إنسان أو نبات فإن البذرة التي تعطي الحياة لإنسان آخر أو لنبات آخر، شيء حي لا شيء ميت، أما الذي يموت فهو ميت ولا يعود للحياة[٢].

ثانياً ـ برهان المشابهة أو التذكر: وهو يقوم على أن المعرفة إذا حدثت في ظروف معينة، ما هي إلا تذكر لمعرفة أو خبرة حصلت لنا في زمن سابق، والنفس هي وحدها التي تدرك المثل والحقائق الأزلية الباقية، والشبيه وحده هو الذي يدرك شبيهه فلابد أن يكون للنفس ما لهذه الحقائق الأزلية من البقاء.

وقد جاء في فيدون على لسان سقراط: «ألا يمكننا أن نقول إذن: إنها إذا وجدت هذه الأشياء التي نتكلم عنها على الدوام، الجمال والخير المطلق وكل أنواع الحقائق هذه. وإذا أرجعنا كل حواسنا إلى هذه وقارناها بها، واجدين أن

---

(١) أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٣٨٥، وانظر: ٣/ ٣٨٤ ـ ٣٨٦ من المحاورة ذاتها، وانظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص: ١٩٤. ود. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١/ ١٨٤.

(٢) انظر: شامبري، تعليقه على محاورة فيدون، ترجمة عباس الشربيني، من أفلاطون المؤلفات الكاملة، ضمن الأصول الأفلاطونية، فيدون، دار المعارف الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م، ص: ٢٠٨.

www.christianlib.com

الحقائق تكون سابقة لوجودنا ولما يخصنا من ممتلكات، عندئذ تماماً كما توجد تلك بالتأكيد، هكذا يجب أن أرواحنا وجدت قبل ولادتنا بدون ريب»[١].

ويقول في فيدروس: «إن الروح تكون مماثلة للمتحرك بذاته، فيجب أن يلي بالضرورة أن الروح تكون غير مولودةٍ وخالدةً»[٢].

وقد أثارت هذه الحجة العديد من الاعتراضات أيضاً، وأهم هذه الاعتراضات هو التساؤل لماذا احتفظت النفس بذكرى الأمور الكلية؛ كالمساواة في ذاتها والخير في ذاته، وفقدت كل ثمار تجاربها الماضية؟!‏[٣].

ثالثاً ـ برهان المشاركة: وهو يذهب إلى أن النفس مشاركة للحياة بذاتها ومنافية للموت بطبعها، فهي بحسب مدلولها وحقيقتها حياة، وهي جوهر بسيط لا تركيب فيها، ولا يجتمع في ماهية واحدة ضدان، فالنفس حياة ولا تقبل الموت بحال. وفي هذا يقول: «ألا يلزم أن نسأل أنفسنا ما هو الشيء المعرَّض للتلاشي ولأي نوع من الأشياء يجب أن نخاف حلول هذا القدر عليه، ويمكننا أن نتقدم حينئذ إلى نقطة أبعد ونتساءل أي النوعين الاثنين يخص الروح... والآن فإن ذلك يكون مركباً وهو مؤلف من عدة أجزاء بالطبيعة، يمكن أن يُفترض لذلك أنه يكون عرضة، كونه مركباً، لأن يكون منحلاً، هكذا أيضاً، لكن الذي لا يتألف من عدة أجزاء، وذلك فقط يجب ألا ينحل، إذا كان أي

---

(١) أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٣٩٣. وانظر: د. الأهواني، أفلاطون، ص: ٩٠، ود. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص: ١٩٥، ود. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١/ ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٥/ ٥٣.

(٣) انظر: تعليقات شامبري على محاورة فيدون، ص: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

www.christianlib.com

شيء قابلاً للحل والذوبان»[١].

والاعتراضات الموجهة لهذه الحجة تقوم على أن الحقائق الكلية البسيطة ـ أو المثل بحسب التعبير الأفلاطوني ـ موضع شك في ذاته فكيف تكون أساساً يقاس عليه؟![٢].

ولما كان مذهب أرسطو في النفس يصادم العقائد الدينية التي تثبت البعث والجزاء، فإنه من الطبيعي أن يلجأ المؤمنون بالخلود من مسلمين ومسيحيين إلى أفلاطون ليجدوا بغيتهم عنده وهذا ما كان من ابن سينا، وقد تبعه الغزالي في المعارج. ومن الطبيعي ألا يلجأ الغزالي إلى برهان التضاد؛ لأنه قائم على فكرة تصادم العقيدة الدينية، وهي فكرة تناسخ الأرواح التي يقول بها أفلاطون، وهو يؤكد من خلالها أن النفوس توجد في هاديس، أي: العالم الآخر أو السفلي، وأنها ذهبت إلى هناك إلى هنا، وأنها ستعود من هناك وتولد من الموتى[٣].

وسوف نعرض لبراهين ابن سينا والغزالي مرّة واحدة، نظراً للتشابه الكبير الذي يصل إلى حد التطابق في العبارة في كثير من الأحيان.

١ ـ البرهان القائم على طبيعة اتصال النفس بالجسد:

ويتلخص هذا البرهان في أن النفس لا تموت بموت البدن؛ لأن اتصال

---

(١) أفلاطون، فيدون، ضمن المحاورات الكاملة، ٣/ ٣٩٦، وانظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص: ١٩٥، ود. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١/ ١٨٥.

(٢) انظر: تعليقات شامبري على محاورة فيدون، ص: ٢٠٩.

(٣) انظر في فكرة التناسخ عند أفلاطون: الجمهورية، ضمن المحاورات الكاملة قصة إِرْ بن مارسينيوس، ١/ ٤٧٥ وما بعدها. وانظر: مقدمة د. عزت قرني لمحاورة فيدون، دار قباء، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م، ص: ٣٨ ـ ٣٩.

www.christianlib.com

النفس بالبدن اتصال عرضي، وكل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون له اتصال وتعلق جوهري به، والنفس منفصلة عن البدن انفصالاً تاماً، فهي ليست مساوقة له في الوجود؛ لأن كل منهما جوهر قائم بذاته، والقول بكونهما متساوقين، يؤدي إلى القول بأنهما يشكلان معاً جوهراً واحداً. كما أنها ليست لاحقة له؛ لأن ذلك يستلزم أن تكون معلولة له. وليس هناك أي صورة من صور العلية يمكن تصورها بينهما، وأما القول بأنها سابقة والجسم لاحق فهذا يجعل الجسم تابعا للنفس وليس العكس، ولكان ما يصيب النفس من فساد هو المسبب لهلاك النفس وفسادها وهذا الاحتمال مردود أيضا لأن النفس متعلقة بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل[1].

إذن فإن فساد الجسم لا يضر النفس شيئاً؛ لأنه ليس هناك صلة ارتباط بينهما، على أن ابن سينا والغزالي يربطان بين النفس والبدن أثناء حديثهما عن حدوث النفس، فحدوث النفس مرتبط بتمام الاستعداد في البدن، ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن هذا الدليل لا يثبت الخلود للنفس، وأن غاية ما يثبته هو أن النفس لا تفنى بفناء البدن، ويتساءل: ما المانع في أن يتسلَّل الفساد إلى النفس بسبب آخر؟[2]

ولكن الغزالي برهن على امتناع تسلل الفساد إلى النفس بسبب انعدام الأسباب الموجبة لذلك، وأحصى هذه الأسباب في ثلاثة أسباب: هي أن يكون تَسلل الفساد طبعاً أو ذاتيًا للنفس، أو أنها تفسد لاختلال شرط وجودها، أو تفسد لإرادة بارئها. وهذه الأسباب كلها منعدمة، فباطل أن تكون باقية بشرط؛ لأن ذلك يؤدي أن تبقى زمانين، وهذا باطل؛ لأنها جوهر بسيط قائم بنفسه

---

(١) انظر: ابن سينا، النجاة، ص: ٢٢٣ ـ ٢٢٥. والغزالي، معارج القدس ١٢٠.

(٢) انظر: د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية، ١/ ١٨١.

www.christianlib.com

ولا يفتقر إلى شرط بقائه، وباطل أن يكون العدم طبعاً أو ذاتيا لها؛ لأن ذلك يؤدي لأن تبقى زمانين، وباطل أن يقال: إنها تفسد لإرادة بارئها؛ لأن الرسل قد أخبرت أن إرادة بارئها في النفس أن تبقى[١].

ولا يحمل هذا الدليل مؤثرات يونانية أفلاطونية أو غير أفلاطونية، إلا أن الغزالي متابع فيه لابن سينا متابعة تامة.

٢ ـ برهان البساطة والتركيب:

يقوم هذا البرهان على أن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت؛ لأن الأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها جانب قوة وجانب فعل في أن تبقى أو تفسد، وهذا محال في البسائط فمتى وجدت لا تفسد[٢].

وإذا كان ابن سينا قد تأثر بأفلاطون في هذا البرهان؛ إذ الشبه جلي لدى أدنى نظر بين هذا البرهان وبرهان المشاركة الأفلاطوني، كما نجد تأثراً بفكرة القوة والفعل الأرسطية، فإن الغزالي قد تأثر بابن سينا في ذلك، ولا أدل على ذلك من تطابق عبارتهما. وإذا كان الغزالي قد توجه في كتابه تهافت الفلاسفة إلى هذا الدليل بالنقد، فإنما كان منه ذلك؛ لأن القول بأن هذه النفوس يستحيل عليها العدم إذا وجدت، وأنها أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها، يصادم العقيدة الدينية؛ فإن الوجود الواجب لله وحده[٣].

٣ ـ برهان المشابهة:

يقوم هذا البرهان على تصور ابن سينا والغزالي لطبيعة النفس، فهي عندهما

---

(١) انظر: معارج القدس، ص: ١٠٩.

(٢) انظر: ابن سينا، النجاة، ص: ١٢٠ ـ ٢٢، الغزالي معارج القدس ص: ١٢٠.

(٣) انظر تهافت الفلاسفة ص: ٢٣٦.

www.christianlib.com

الجوهر الحقيقي في الإنسان، وهي من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية، ولما كانت هذه خالدة كان ما شابهها خالداً كخلودها(١). وهذا البرهان شبيه تماماً ببرهان المشابهة الذي عمد إليه أفلاطون، وإن كانت النفس هنا تشبه العقول المفارقة والنفوس الفلكية لا المثل كما هو الأمر عند أفلاطون(٢).

٤ ـ البرهان الشرعي عند الغزالي:

اعتمد الغزالي اعتماداً كبيراً على ابن سينا في استدلاله على خلود النفس بالأدلة العقلية، إلا أنه أضاف إليها برهاناً آخر هو **البرهان الشرعي**، وينحصر هذا البرهان لديه في الاستشهاد على بقاء النفس ببعض ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة من نصوص تدل على فناء الجسم لا فناء النفس، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران: ١٦٩]، وقوله تعالى أيضا: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾[البقرة: ١٥٤].

وقول الرسول ﷺ في أرواح الشهداء: «أَرْوَاحُهُمْ في جَوْفِ طَيرٍ خُضْرٍ لَهَا قَنَادِيلُ مُعَلَّقَةٌ بِالعَرْشِ، تَسْرَحُ مِنَ الجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ ثُمّ تَأْوِي إِلى تِلْكَ القَنَادِيلِ»(٣)، وكذلك يستشهد الغزالي بما استقر في معتقدات المسلمين من الدعاء وإهداء الصدقة لأرواح الموتى، وهذا لا يكون إلا لمن هو باق(٤).

---

(١) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص: ١٠.

(٢) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١/ ١٨٥.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، حديث رقم: (١٨٨٧)، ٣/ ١٥٠٢.

(٤) انظر: الغزالي، معارج القدس، ص: ١١٧.

www.christianlib.com

*** تعقيب:**

تحدّث القرآن الكريم والسنّة المطّهرة عن النفس الإنسانية، واهتم المسلمون ـ والصوفية منهم على وجه الخصوص ـ منذ وقت مبكِّر بالنفس وتهذيبها، وكانوا على دراية بأن الوصول إلى معرفة ماهيّة النفس أمر متعذِّر عليهم؛ لأنها من الأمور التي استأثر الله بعلمها، وقد ذكر الغزالي في الإحياء أن إدراك حقيقة النفس أمر متعذِّر، غير أنه في المعارج لجأ إلى التعريف الأرسطي، وكذلك فعل الرازي في بعض كتبه أيضاً.

أما بالنسبة لما يتصل بطبيعة النفس وصلتها بالجسد، فإن القسمة العقلية تقضي أن تكون النفس إما جسماً ماديّاً، أو جوهراً روحانياً، أو المجموع منهما، وقد ظهر لدى اليونان ولدى المتكلمين من يقول بأحد هذه الأقوال، وسعى بعض الدارسين، إلى ربط كل فريق من المتكلمين بنظيره من اليونانيين، فمن قال بجسمية النفس فقد كان متأثراً بالفلاسفة الطبيعيين أو الرواقيين، ومن قال بأن الإنسان جوهر واحد فقد كان متأثراً بأرسطو، ومن قال بأن النفس جوهر روحاني فقد كان متأثراً بأفلاطون.

ولعل الصواب جانب هؤلاء الدارسين في كثير مما ذهبوا إليه، إلا فيما يتصل بأفلاطون، فإن تمحيص نصوص بعض المتكلمين يدلنا على تأثير واضح له عليهم، فقد وصل تأثيره عبر ابن سينا، وإن كان ما أخذوه من آرائه لا يتعارض مع عقيدتهم، وقد دعموا مواقفهم بالاستدلال بالعديد من النصوص الدينية.

ورغم وجود براهين خلود النفس الأفلاطونية لدى الغزالي في المعارج، إلا أننا لا نجد بينهم دليل التضاد؛ لأنه قائم على فكرة التناسخ التي تتعارض مع العقيدة الدينية.

www.christianlib.com



الباب الثاني

دعوى الأثر اليوناني
في آراء المتكلمين المتصلة بالذات الإلهية

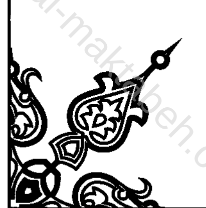
وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الوجود والماهية.

الفصل الثاني: التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في أدلة وجود الله تعالى.

الفصل الثالث: التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الصفات الإلهية.

مكتبة المهتدين
http://al-maktabeh.com






www.christianlib.com

www.christianlib.com



الفصل الأول

التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الوجود والماهية

قبل البدء بالكلام عن المؤثرات اليونانية في المباحث المتصلة بالذات الإلهية والصفات، لابد لنا من التعرض لبحث قضية ذات صلة وثيقة بهذا الموضوع، وهي قضية «الوجود والماهية»؛ إذ الوجود هو موضوع الفلسفة الإلهية، وجزء من موضوع علم الكلام، كما مرّ معنا في تمهيد هذا البحث[1].

وقضية الوجود والماهية قديمة في الفكر الفلسفي والكلامي، فيمكننا أن نجد لها جذوراً لدى فلاسفة اليونان وأتباعهم من الفلاسفة الإسلاميين، كما نجدها لدى المعتزلة والأشاعرة ابتداء من مؤسس المذهب، وهنا نتساءل: هل هذه قضية أصيلة في الفكر الكلامي، أم أنها دخيلة تسربت إليه من الفلسفات الأخرى؟ ثم هل للخلاف حول هذه القضية نتائج عملية تؤثر على بنية المذهب، أم أنه واقع ضمن حدود الألفاظ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات يتوجب علينا أن نبين موقف فلاسفة اليونان والمتكلمين من هذه القضية وكيف تناولوها أولاً، لنحدد مدى الأثر اليوناني

---

(١) انظر: التمهيد، ص: ١٨، ٢٥.

www.christianlib.com

على المتكلمين في هذا الجانب بعد أن نعرف المراد بهذين المفهومين في حقل الدراسات الكلامية والفلسفية.

أولاً ـ تعريف الوجود والماهية:

أ ـ الوجود: هو حصول الشيء وتحققه، وهذا التحقق على درجات ومراتب، فهو إما أن يكون في الذهن أو في الخارج أو في الألفاظ أو الكتابة[١]، وينتسب مفهوم الوجود إلى مجموعة المفاهيم الفلسفية العامة البديهية التي لا تحتاج إلى شرح وتوضيح واستدلال، فهو يظهر للذهن لأول وهلة دون شك أو تردد[٢]. وفي هذا يقول ابن سينا: «إن الموجود أو الشيء الضروري معانيهما ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها»[٣]. وهذا يدل أن الوجود هو ما نفهمه وندركه من معنى هذه الكلمة، وما يتبادر إلى أذهاننا عند سماعها، دون احتياج إلى معرِّف.

ب ـ الماهية: إن لكل موجود حقيقة وهذه الحقيقة هي ما بها هو هو، وتدعى بالماهية، ولا يمكن لهذا الموجود أن يعقل إلا بمعرفتها، ولدى البحث في المصادر يتبين لنا أن الماهية مصدر صناعي مأخوذ من عبارة: ما هو؟ التي تقال في السؤال عن حقيقة الشيء[٤].

---

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص: ٧٥. والرازي، التفسير الكبير، ١/ ١٢٥.

(٢) انظر: نجم الدين الكاتبي، حكمة العين، تحقيق أ. مدحت عبد الماجد، رسالة ماجستير، دار العلوم، ٢٠٠٤م، ص: ٧٠ من النص وتعليقات المحقق في هامش الصفحة ذاتها.

(٣) انظر: ابن سينا، إلهيات الشفاء، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، ص: ٢٩.

(٤) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥٠.

www.christianlib.com

وتطلق الماهية غالباً على الأمر المتعقل، بصرف النظر عن الحصول والتحقق، وفي هذا يقول الجرجاني (ت: ٨١٦هـ): «الماهية تطلق غالبًا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي»[١]، والأمر المتعقل أنواع ومراتب، فمن حيث هو مقول في جواب ما هو، يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا، وعلى هذا ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو[٢].

وللماهية اعتبارات متعددة بالقياس إلى العوارض الطارئة عليها، فقد تكون مقيدة؛ وذلك إذا اعتُبرت بشرط أن يكون معها شيء آخر زائد عليها، ومثال ذلك: ماهية الإنسان، فإنها تؤخذ مقيدة بالمشخصات في زيد وعمرو، وهذه الماهية موجودة في الخارج. وقد ينظر إلى الماهية مجردة عن كل قيد، ويمكن للعقل أن يتصورها مجردة عن أي قيد من القيود الخارجية، وتسمى: ماهية بشرط لاشيء، وهذه الماهية لا يمكن أن توجد في الخارج؛ لأن وجودها ذاك يخرجها عن كونها مجرّدة. وقد تُؤخذ الماهية بصورة مطلقة دون اعتبار لكونها مقيدة أو مجردة وتسمى عند ذلك مطلقة وبلا شرط[٣].

ثانياً ـ موقف فلاسفة اليونان من قضية الوجود والماهية:

لم تكن قضية التفريق بين الوجود والماهية موضع اهتمام فلاسفة

(١) الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥٠.

(٢) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ٢٥١.

(٣) انظر: شرح المواقف، ٣/ ٢٦ ـ ٣٠.

www.christianlib.com

اليونان السابقين على أفلاطون، فقد كان يشغلهم تفسير الوجود، ولعل أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق. م) كان أول من التفت إلى النسبة بين الوجود والماهية، دون أن يبحث هذه المسألة لذاتها، ودون أن يبين ما تستتبعه؛ فالعلم الحقيقي لديه هو العلم بالماهيات، ويمكننا أن نتلمس موقف أفلاطون من خلال «نظرية الصور»[1].

وفيما يتعلق بقضية الوجود، فإن أفلاطون يرى أن النظر في التغير الملاحظ في هذا الكون يدلنا أن وراءه ثباتاً؛ لأن الثبات غاية كل تغير، وهذا الوجود الثابت هو وجود الماهيات أو الصور[2]. وهو يرى أن الصور الواقعة تحت الحواس ليس لها وجود من ذاتها، وإلا كانت دائمة ثابتة كالمثل، من حيث إن الماهيات بمعزل عن الزمان والتغير. والمثل إن اعتبرناها موجودات مطلقة كان وجودها لها بذاتها غير متمايز عن ماهياتها. وإن كانت مصنوعة من مثال الخير كان وجودها متميزاً عن ماهيتها.

وكذا القول في الآلهة المصنوعين وفي الإله الصانع، فالموجود المصنوع فيه تمايز بين الوجود والماهية، والموجود بذاته ليس فيه تمايز[3]. والعدم عند أفلاطون موجود بمعنى من المعاني، وإذا كان العدم المطلق مستحيلاً، فإن العدم بمعنى السلب أو النفي موجود، وهو وجود منظور إليه من ناحية أخرى، فإذا قلنا: لا أبيض، فمعناه وجود آخر غير الأبيض، فاللاوجود بهذا المعنى هو وجود غَيْرٍ[4].

---

(١) انظر: يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص: ١٦٥.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣م، ص: ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) انظر: يوسف كرم، العقل والوجود ص: ١٦٦.

(٤) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص: ١٥٦.

www.christianlib.com

وقد اتفق أرسطو مع أفلاطون في أن الأشياء المحسوسة لا تتمتع إلا بوجود ظاهري، وأن الوجود الحقيقي هو وجود الكليات، ولا يختلف معه إلا فيما يتصل بالمفارقة، فهو يرى تلازم «الهيولى والصورة»، وأنه لا انفكاك لإحداهما عن الأخرى. ولكن هل يرى أرسطو أن كلاً من الهيولى والصورة قائم بذاته، وهل يرى أنهما يركبان معاً الأشياء، وأن إحداهما بمثابة الوجود والأخرى بمثابة الماهية، وهل يمكن لإحداهما أن تنفصل عن الأخرى؟

لدى الإجابة عن هذا السؤال يتبين لنا أن هذا الأمر متحقق بالنسبة للموجودات التي لا تكون ولا تفسد، فالله ـ في رأيه ـ صورة واحدة لا يمازجها شيء من المادة مطلقًا؛ لأنها صورة خالصة، وهي صورة قائمة بذاتها مستقلة تمام الاستقلال عن باقي الصور الأخرى، يقول أرسطو: «أما الماهية فغير موجودة للقديم، لأنه ليس بذي هيولى»[1].

إذن فحقيقته تعالى ليست مركّبة من الوجود والماهية، بل هي الوجود فقط، ولا ماهية له وراء وجوده الخاص به، وعلى هذا فوجوده المختص به، وهو الوجود القائم بذاته، ليس مشتركاً بينه وبين غيره. كما أن أرسطو يوحد بين الماهية والوجود في جميع مراتب الموجودات الميتافيزيقية كالآلهة محركي الأفلاك، والأفلاك، والنفس الناطقة[2].

فهل الأمر مختلف بالنسبة للكائنات الخاضعة للكون والفساد؛ حيث إننا لا يمكن أن ندرك وجودها بمعزل عن ماهيتها؛ لأنه حتى الهيولى الأولى نفسها لا يمكن أن توجد قائمة بذاتها على النحو الذي توجد به الصورة بالنسبة لله؛ لأن

---

(١) انظر: أرسطو مقالة اللام، ضمن كتاب: أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، ص: ٧ ـ ٨.

(٢) انظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص: ١٦٧.

www.christianlib.com

هذه الهيولى الأولى هي في الواقع ذات صورة وهذه الصورة ـ كما يرى بعض الباحثين ـ هي العناصر المادية[١].

وفي الواقع إننا لو دققنا النظر في فلسفة أرسطو لوجدنا أن هذه العناصر موجودة من الأزل، لم يخلقها خالق ولم يصنعها صانع، وصورتها مطوية في قوة المادة[٢]. أما من الناحية المنطقية فإن أرسطو يميز بين الوجود والماهية؛ إذ جعل منهما مطلبين مختلفين للعلم، أحدهما: مطلب لبيان ما هو موضوع العلم، وثانيهما: مطلب في هل العلم موجود.

وقد أعلن أرسطو أن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية، وأننا ندرك ما الإنسان وما المثلث دون حاجة إلى إدراكهما بالفعل، فالعلم بوجود موضوع يتوقف على إدراك ذلك الموضوع، أي: العلم بماهيته، وهذا يتوقف على كونه موجوداً؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لم يكن هناك معنى لتعريفه.

وهو يقول في هذا: «إذا كان الحد والبرهان يدلان على شيء واحد، ومعنى ما هو الإنسان ومعنى أنه موجود مختلفان، وأيضاً يقول: إنه يلزم أن يبين أنه موجود لكل ما هو موجود بالبرهان. وقولنا: الوجود ليس هو جوهراً لشيء من الأشياء، إذا كان الموجود هو جنساً، فالبرهان يكون على أنه موجود، وهذا هو الذي تجري عليه الآن العلوم، وذلك أن المهندس يقتضي اقتضاباً ماذا يدل المثلث، وأما أنه موجود فيبرهن برهاناً، فما الذي يبين بحد ما هو، لا المثلث، فإذا علم الإنسان بالحد ما هو، ليس يعلم أنه موجود، لكن ذلك غير ممكن»[٣].

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص: ١٢٦، ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) انظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص: ١٦٧.

(٣) منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠م، ٢/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣. وانظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص: ١٦٧. وريشر، دراسات في تاريخ المنطق، ص: ١١٧ ـ ١١٨.

www.christianlib.com

وهكذا فإنه يمكن إثبات التمايز بين الوجود والماهية في فلسفة أفلاطون، بالرغم من قيام المادة بذاتها لديه، وذلك لوجود الصور عن المثل. أما عند أرسطو فإنّ التفريق بين الوجود والماهية إنما هو في الذهن وفي المنهج العلمي فقط، أما في المجال الطبيعي والميتافيزيقي فالأمر مختلف، فإننا عندما ننظر في الفكر الأرسطي نجد أن أرسطو لم يفرق بين الماهية والوجود لا في الكائنات الخاضعة للكون والفساد ولا في العقول المفارقة، فالكائنات الموجودة في العالم الأرضي تتكون لدى أرسطو من مادة وصورة، والصورة هي التي تجعل المادة موجودة بالفعل بعد أن كانت موجودة بالقوة، أما المادة السماوية فهي مختلفة عن المادة الأرضية، من حيث إن المادة السماوية توجد بالفعل حيث يحركها محرك غير متحرك[1].

ثالثاً: موقف المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين من قضية الوجود والماهية:

يمكن إجمال الآراء الإسلامية الكلامية والفلسفية في ثلاثة اتجاهات رئيسية:

الاتجاه الأول ـ الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن على السواء:

ومع قول أنصار هذا الاتجاه بأن الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن، إلا أنهم يرون أنه في الواجب غيرُه في الممكن، وليس الاشتراك إلا من قبيل المشترك اللفظي، فاللفظ مشترك والمعاني مختلفة، وينسب هذا القول إلى الأشعري وأكثر أصحابه، وإلى أبي الحسين البصري من المعتزلة[2].

---

(١) انظر: د. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، مكتبة الأنجلوالمصرية الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ص: ١٠٦.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الأقدام ص: ٢١٣. والرازي، الأربعين، ١/ ١٤٣. والتفتازاني، شرح المقاصد ١/ ٦١.

www.christianlib.com

وفي هذا يقول البغدادي (ت: ٤٧٨هـ): «وأجمعوا [أي: الأشاعرة] على أنه موجود لذاته خلاف قول سليمان بن جرير في دعواه أنه موجود لمعنى يقوم به»(١). ويقول الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ): «نجعل الوجود من الأسماء المشتركة المحضة التي لا عموم لها من حيث معناها، وإنما اللفظ المجرد يشملها كلفظ العين، فيطلق على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق على سائر الموجودات»(٢).

الاتجاه الثاني ـ الوجود غير الماهية في كل من الواجب والممكن:

وينسب هذا القول إلى جمهور المتكلمين وأنهم استدلوا على ذلك بأنّا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها حتى يقوم البرهان على وجودها فلو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لم نشك في وجودها عند تصوّرها(٣)، وهو قول جمهور المعتزلة(٤)، ومما يؤكد ذهابهم إلى القول بأن وجود الممكنات زائد على ماهيتها، هو ميل أكثرهم إلى القول بأن الماهية تسبق الوجود مما دعاهم إلى القول بشيئية المعدوم، وقد رأى بعض الدارسين أن القول بأن الماهية غير الوجود وأنها تسبق الوجود يؤدي إلى اعتقاد أن العدم شيء تنشأ منه الأشياء، وأن له ذاتاً وحقيقة؛ إذ قالوا: إن العدم ذات وإنه يحتوي على الجواهر

(١) انظر: أبو منصور البغدادي، أصول الدين، دار زاهد القدسي، دون بيانات أخرى، ص: ٨٨.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص: ٢١٣.

(٣) انظر: الشيخ سليمان العبد، كتاب يانع الأزهار مختصر طوالع الأنوار، طبع ابن هندية، ص: ٢٧.

(٤) انظر: النجراني، الكامل في الاستقصاء، ص: ١٧١. والتفتازاني، شرح المقاصد ١/ ٦١. والجرجاني، شرح المواقف ١/ ٢٥٦.

www.christianlib.com

والأعراض قبل حدوثها، وأن المعتزلة لم يستطيعوا التغلب على ما يفضي إليه هذا الرأي من القول بوجود مادة قديمة مع الخالق، وهذا ما وقع فيه فلاسفة الإغريق من قبل[1].

وقد تنبه ابن تيمية إلى أن القول بزيادة الوجود على الماهية يفضي إلى القول بشيئية المعدوم، حيث قال: «قولهم [أي قول الفلاسفة أو المنطقيين عموماً] بأن حقائق الأنواع المطلقة ـ التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات ـ موجودة في الأعيان، وهو يشبه من بعض الوجوه قول من يقول: المعدوم شيء. . .، وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يُعْلَم ويُراد، ويُميَّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك. فقالوا: بثبوته، ولو لم يكن ثابتًا لما كان كذلك، كما أنّا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها، مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج»[2].

الاتجاه الثالث ـ أن الوجود ليس جزءاً من ماهية الشيء إلا بالنسبة لله تعالى:

وأنصار هذا المذهب يرون أن الوجود والماهية ليسا منفصلين بالنسبة لله تعالى الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها، ففيما عدا الإله الوجود عرض من أعرض الذات. وهذا رأي

al-maktabeh مكتبة المهتدين

---

(١) انظر: د. محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلوالمصرية، ط٣، ١٩٦٩م، ص: ٨٩ ـ ٩٠.

وقد سبق مناقشة هذا القول واستعراض الأقوال المختلفة فيه في مبحث مستقل، وتبين لنا من خلاله أن هذه القضية لا صلة لها بقدم العالم وأنها لصيقة بالجانب المعرفي، انظر: ص: ٢٢٥ وما بعدها من هذا البحث.

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة بيروت، ص: ٦٤.

www.christianlib.com

الفارابي وابن سينا[١].

ويذهب ابن سينا إلى كون الوجود عرضاً للماهية، على أنه لا يلزم من ذلك أنّه عرض في كلّ ماهية، فقد توجد ماهية ما يكون الوجود جزءاً مقوّماً لها، وذلك يكون من حيث هي ماهية معيّنة لشيء ما، فالموجود الواجب بغيره، مفتقر من حيث هو ممكن في ذاته إلى الوجود الذي يناله من واجب الوجود، فوجوده عرض لماهيته. أمّا الموجود الواجب بذاته، فنفس حقيقته تنطوي على وجوده، ونسبة الوجود إلى ماهيته كنسبة ثلاثيّة الأضلاع للمثلّث. وهذا هو الوجود الإلهيّ، أو الماهية الإلهيّة[٢].

ومما يدلّ على قول المعتزلة بأن الوجود عين الماهية، موقفهم من قضية الصفات، فبعد أن ذكر أبو رشيد النيسابوري أن الله سبحانه يستحق صفاته لذاته، قال: «وعلى هذا أبطلنا قول من قال بالمائية [أي: الماهية]»[٣].

ولعل اختلاف وجهات النظر في هذه القضية ناشئ من الخلاف حول تصور ما يلحق الموجودات من أحكام الوجوب والإمكان المتصلة بالموجودات، فيمكن القول: إن الوجود عين الماهية في الواجب بذاته والممكن في ذاته الذي انتقل من الوجود الذهني إلى التحقق الفعلي فأصبح موجوداً بالفعل بعد أن كان مجرد إمكان.

---

(١) انظر: الفارابي، الثمرة المرضية، ص: ٥٧. وابن سينا، الإشارات والتنبيهات ص: ١٤٠.

(٢) انظر: ابن سينا، السابق، نفس الموضع، والنّجاة ص: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٣) انظر: أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول: ص: ٤٥٩. وانظر تعليق أبو ريدة في ذات الصفحة.

www.christianlib.com

فالماهية مجرد إمكان للشيء، أما الوجود فأمر يعرض لها من خارجها فينقلها من الإمكان المحض إلى الوجود المتحقق بعد أن كان مجرد إمكان. أما القول بأن الوجود غير الماهية فإنه ينصرف إلى الممكن الذي لم تقتضِ الإرادة الإلهية وجوده بالفعل، فماهيته متحققة في الذهن غير أنه مفتقر إلى الوجود.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الخلاف في مسألة زيادة الوجود على الماهية لا يرتكز على أسس صحيحة؛ لأن أقوال المختلفين فيها لم ترد على مورد واحد، بل إن كل واحد منهم نظر إلى جهة في المسألة لم ينظر إليها الآخر، فالذين ذهبوا إلى القول بأن الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن، نظروا في الهوية الخارجية للشيء، بمعنى أنه ليس في الخارج حقيقتان متمايزتان بالتعين الخارجي، تقوم إحداهما بالأخرى، وهي الذات أو الماهية، بل المتحقق في الخارج هو الذات فقط. وما ذهبوا إليه لا ينفي أن يكون هناك تغاير بين الذات والوجود بالمعنى العقلي.

والفلاسفة لما قالوا: إن الوجود عين الموجود في الواجب، وغيرُه في الممكن، فقد بنوه على ما قرروه من أن ذات الواجب مقتضية للوجود، ولا يمكن أن ينفك الوجود عنها. وهذا بخلاف الممكن، فإننا لو نظرنا إلى ذاته بقطع النظر عن جميع الملاحظات، لم تكن ذاته كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك، بل لابد في انتزاع ذلك من اعتبار الفاعل المؤثر فيه، ولهذا قالوا: إن وجود الممكن زائد على ذاته.

وأما جمهور المتكلمين فإنهم لما نظروا إلى مفهوم الوجود، ووجدوه أنه أمر ينتزع من وجود الواجب ووجود الممكن، ولا يمكن أن يكون عينًا لشيء من الواجب والممكن، بل يجب أن يكون اعتبارًا آخر غير الماهيات يحكم عليها به،

www.christianlib.com

قالوا: إن الوجود غير الموجود في الواجب والممكن[(١)].

ثم إن التفريق بين الوجود والماهية، والحكم بأن أحدهما غير الآخر، وأن الوجود زائد على الماهية، إنما هو في التعقل والتصور، ولا يمكن أن يكون في الخارج بأي حال من الأحوال[(٢)].

ويرى «سانتلانا» أن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو هو عين الخلاف بين المعتزلة وبين الأشاعرة وغيرهم ممن قال بعينية الوجود وأن عين الشيء عين ماهيته، وهذا قول أرسطو. أما المعتزلة وفلاسفة الإسلام فقد فرقوا بين الوجود والماهية، وأثبتوا اسم الوجود لما يتصور في الذهن ولما يمكن وجوده وهو معدوم، وما هذا إلا رجوع منهم إلى ما قرره أفلاطون في هذا الموضوع[(٣)].

وهنا نتساءل: هل يكفي قول سانتلانا السابق في إثبات الأثر اليوناني على المتكلمين في هذا الموضوع؟ وإلى أي مدى يتشابه الرأي الأرسطي المبني على نظريته في الهيولى والصورة ومذهبه في الحد والبرهان، مع المذهب الكلامي القائل بأن الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن. وما مدى تشابه مذهب المعتزلة القائل بشيئية المعدوم، مع مذهب أفلاطون القائل بالوجود الحقيقي للأشياء في عالم المثل، فالمثل ليست معدومة؛ بل إن وجودها هو الوجود الحقيقي، أما الوجود الحسي فهو ظلال وأشباح.

بالطبع لا يكفي قول سانتلانا لإثبات هذا التأثر، كما أن هذا التشابه لا يعدو

---

(١) انظر: د. خالد العدواني، نظرية الوجود بين الواجب والممكن والمستحيل، رسالة دكتوراه، دار العلوم، ٢٠٠٥م، إشراف الدكتور عبد الفتاح الفاوي، ص: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) انظر: السابق نفسه، ص: ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) انظر: سانتلانا، المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، ص: ٦٧.

www.christianlib.com

أن يكون في صورة جزئية، وليس في الروح والأساس الذي استندت إليه تفريعات المذاهب وتطبيقاتها.

وعلى كل حال فإذا كان هناك أثر يوناني على المعتزلة، فإننا نقرر نتيجة مخالفة تماماً لما قرره سانتلانا، فللمعتزلة شبه أكبر بأرسطو في جانبه المنطقي منهم بأفلاطون؛ إذ أن قولهم بشيئية المعدوم لا يصح حمله إلا على الجانب المعرفي، كما سبق بيانه... ورغم أن فكرة الوجود والماهية، وتمييز الوجود عن الماهية، من الفِكَر التجريدية التي تنسجم مع الفكر الفلسفي، وأنه من المحتمل أن يكون المتكلمون قد استفادوها من أرسطو، وإن انتهت أنظار بعضهم إلى خلاف ما انتهى إليه هو، إلا أنه لا سبيل لتأكيد هذا الاحتمال، وليس بمستبعد عن المعتزلة وهم أهل التوحيد، أن يتوصلوا ـ أثناء إثباتهم لعلم الله الكامل بما كان وما هو كائن وما سيكون ـ إلى أن وجود الماهيات في علم الله سابق على تحققها في الوجود الخارجي.

والواقع أن هذه المسألة تعتبر أساساً لكثير من المسائل في باب الإلهيات، ففي مجال إثبات وجود الله، فإن الماهية إذا تحققت وتعينت في وجود محدود ومشار إليه، فإنه لا بد لها من علة خارجة عنها، وهذه العلة يجب أن تكون ماهيتها عين هويتها، أي يجب أن تكون هويتها المعقولة عين وجودها، وإلا لو كانت ماهيتها مغايرة لوجودها لاحتاجت إلى علة أخرى، ولأدى ذلك إلى التسلسل[1]. وكذلك فإن النظر إلى الصفات الإلهية على أنها عين الذات أو زائدة عليها شبيه ـ إلى حد ـ بفكرة أن الوجود عين الماهية، أو أنه زائد عليها.

ولعل ارتباط فكرة الوجود والماهية بالاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى

(١) انظر: د. فيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة، ص: ٢٤٠.

www.christianlib.com

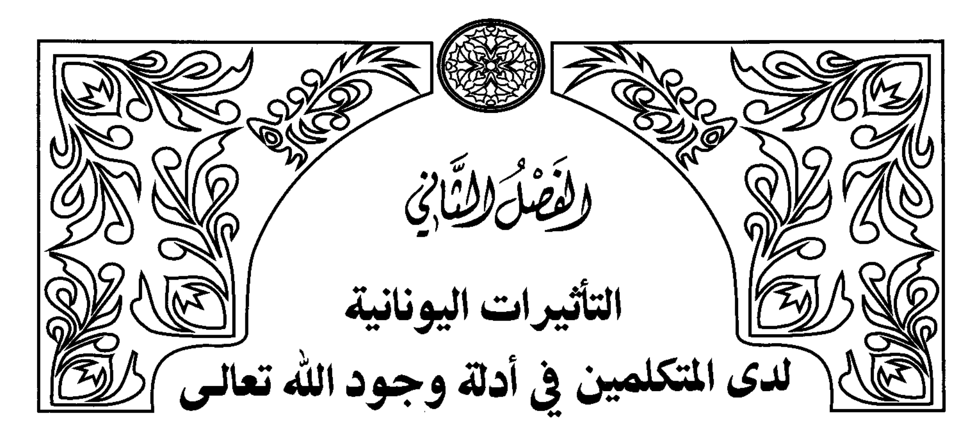
بالصورة السابقة، دفعت بعض الباحثين إلى القول بأن التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة، وإن اتصلت ببعض الآراء اليونانية، وأنها وليدة ذلك التقسيم الثلاثي للمدركات إلى ممكن وواجب بغيره وواجب بنفسه، وقد عُرف هذا التقسيم بصورته السابقة لدى الفارابي وابن سينا، كما عرف لدى بعض المتكلمين الذين يقسمون الأشياء إلى واجب وممكن ومستحيل، كالرازي وغيره[1].

إذن، فالوجود والماهية ـ كما يرى هؤلاء الباحثون ـ من إبداع الفلاسفة الإسلاميين، أمثال الفارابي وابن سينا، ولا يسعنا إلا أن نختلف مع أصحاب هذه الوجهة، ذلك أنه من الملاحظ أن فكرة الوجود والماهية كانت واضحة تمام الوضوح بشقيها المنطقي والطبيعي في الفكر اليوناني، ولعل آراءهم لا تخرج عن آراء أرسطو في هذا الموضوع، كما أن هذه الفكرة وجدت لدى بعض المتكلمين السابقين على هذين الفيلسوفين وإن كان التعبير عنها لم يكن يتم بالألفاظ ذاتها، ويمكن أن نلمح ذلك في العديد من المواضيع التي قدمها هؤلاء أو ناقشوها، ومنها بحثهم في الصفات، وفكرة الحال، وشيئية المعدوم وغيرها...

* * *

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ٢/ ١٧٧ ـ ١٧٨. وتعليق الدكتور إسماعيل عبد العزيز على دراسات في تاريخ المنطق العربي، لنقولا ريشير، ص: ١١٨.

www.christianlib.com



* تمهيد:

يعتبر البحث في قضية الألوهية من أعمق القضايا الميتافيزيقية وأقدمها، فقد عالجها الإنسان أولاً على الفطرة، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها؛ فأضحت موضع بحث متصل من رجل الدين والعلم والفيلسوف، على اختلاف انتماءاتهم وخلفياتهم الفكرية والعقدية، واحتلت بذلك مكان الصدارة في تاريخ الفكر الإنساني بوجه عام، والفكر الديني بوجه خاص. وهي فكرة سامية بسمو موضوعها، هدى الإنسان إليها مجتمعه وبيئته ونظره وتأمله، وما أنزل عليه من وحي وإلهام(١).

ولا شك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى تعد أبرز قضية في مجال الإلهيات؛ إذ إن المفكر سواء كان في مجال الفلسفة أو علم الكلام أو التصوف، يهتم أثناء بحثه في الإلهيات في المقام الأول بالاستدلال على وجود الله تعالى، وقد تعددت الطرق إلى ذلك، فبعضها يعتمد على النظر في هذا العالم، وبعضها ينطلق في ذلك من الفكر المجرد.

وقد استخدم القرآن الكريم النظر في العالم في مواطن كثيرة من آياته، منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى

---

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ٢/ ٢١.

www.christianlib.com

فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[البقرة: ١٦٤]، فالله سبحانه خالق هذا العالم، والنظر في المخلوق يدلنا على الخالق، وإلى هذه الطائفة ينتمي دليل الفطرة، ودليل الحدوث، ودليل الجواهر والأعراض، وغيرها، ويطلق على هذا الاستدلال: الاستدلال الكوني.

أما النمط الثاني فيرى أنصاره أن الاستدلال على وجود الله ينبغي أن يعتمد على الفكر، ومن خلال الوجود المنطقي الصرف، وإلى هذا النمط ينتمي دليل الممكن والواجب الذي اشتهر لدى الفلاسفة الإسلاميين وبعض المتكلمين أيضاً، ويسمى هذا الاستدلال بالاستدلال الوجودي.

ولما كانت قضية وجود الله من القضايا العامة التي شغلت البشرية على مدار عصورها، كان من الطبيعي أن نتساءل عن وجوه الاستدلال التي طرقها فلاسفة اليونان، ومدى اطلاع المتكلمين عليها واستفادتهم منها، وهذا ما سنقف عنده في هذا الفصل.

* * *

المبحث الأول
دليل تناهي جرم العالم

يقدم هذا الدليل البرهان على تناهي هذا العالم، من حيث امتداده المكاني ومدة زمانه وحركته، وسلسلة التناهي هذه ينبغي أن تنتهي عند علة غير متناهية، خارجة عن هذه السلسلة، تكون علة لما بعدها من العلل، وقد لجأ المتكلمون إلى فكرة تناهي العالم وارتبطت هذه الفكرة بفكرة اختصاصه بمقدار معين، إذ

www.christianlib.com

من الممكن أن يكون العالم أزيد مما هو عليه أو أنقص منه؛ واختصاصه بمقداره لا بد أن يكون بقصد فاعل مختار قادر غير متناه[١].

ويعتمد هذا الدليل على مقدمات قال بها أرسطو وقدم براهينه عليها، وتابعه عليها من جاء بعده من المشائيين؛ تنتهي إلى إثبات أن الله سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا قوة في جسم وأنه هو محرك جسم العالم؛ لأن جسم العالم متناه وبالتالي قوته متناهية، مما يؤكد أن محركه خارج عنه وأنه ليس بجسم ولا قوة في جسم[٢].

ويبدأ أرسطو عند تناوله لفكرة التناهي، بالتساؤل فيما إذا كان مبدأ التناهي نفسه موجوداً؛ إذ لا يمكن البحث في تناهي موضوع العلم الطبيعي ـ وهو المقدار والحركة والزمان ـ قبل إثبات المبدأ نفسه، وفي ذلك يقول: «ولما كان العلم الطبيعي ينظر في المقادير والحركة والزمان، وقد يجب ضرورة أن يكون كل واحد من هذه إما متناهياً وإما غير متناه؛ إذ لم يكن واجباً في كل شيء أن يكون إما متناهياً وإما غير متناه... فقد يلزم من جعل نظره في أمر الطبيعة أن ينظر في لا نهاية هل هو موجود أو لا، وإذا كان موجوداً فما هو؟»[٣].

وقد تعددت آراء فلاسفة اليونان في موقفهم من اللاتناهي، فذهب الطبيعيون إلى أن المبادئ الأربعة ـ الماء، والهواء، والتراب، والنار ـ لا نهاية لها، وأن اللاتناهي مبدأ بالعرض وليس بالذات، أما فيثاغورث وأفلاطون فإنهما يجعلان

---

(١) انظر: د. حسام الآلوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: ١٢٧.

(٢) انظر: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص: ٢٣١ ـ ٢٤٠. وأبو عبدالله التبريزي، شرح المقدمات المحتاج إليها في إثبات وجود الله، ضمن دلالة الحائرين، لموسى بن ميمون، هامش ص: ٢٣١ ـ ٢٤٠.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٠٢.

www.christianlib.com

اللانهاية مبدأً بالذات، فهي عندهم جوهر وجوهريته أنه لا نهاية، أما أرسطو فقد رأى أنها ليس بمبدأ أصلاً[١].

وقد ذهب أرسطو إلى القول بتناهي هذا العالم من حيث الامتداد الجسمي في المكان، على أساس أن العالم جسم، ومن لوازم الجسم أن يكون محدوداً بسطح، ولا يجوز أن يكون جسم لا نهاية له؛ **لأن اللامتناهي لا يوجد أبداً بالفعل**؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له قد شغل الأماكن كلها، ولا يبقى مكان لجسم آخر[٢].

كما ذهب إلى القول بأن قوة الجسم متناهية، ويعتمد في إثبات ذلك على ما انتهى إليه من أن العالم جسم متناه، فلو كانت قوة ما له نهاية لا نهاية لها، لزادت تلك القوة إذا زاد ذلك الجسم، وهذا محال؛ لأن زيادة ما لا نهاية له مستحيلة، والزيادة فيه تدلنا على أنه متناه[٣]، ولما كان الجسم وقوته متناهيين، ولما كان العالم يتحرك حركة أزلية، دلّنا ذلك على أن القوة التي تحركه أزلية[٤].

غير أن أرسطو من القائلين بقدم العالم، من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده، وهو يستند في ذلك إلى جملة من القضايا يسلم بها، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت غير متحرك، ويستنتج من هذه المسلمة وجوب قدم الحركة وقدم المتحرك وبقائه[٥]. ويستند أيضاً إلى القول بقدم الهيولى وإلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة؛ إذ الزمان مقدار الحركة عنده، ويستنتج من ذلك أن العالم قديم

---

(١) انظر: شرح يحيى بن عدي على كتاب الطبيعة لأرسطو، ١/ ٢٠٧، ٢١٤.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٢٢، ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٣٢.

(٤) انظر: أرسطو، الطبيعة، ٢/ ٨٥٠.

(٥) انظر: أرسطو، الطبيعة، ٢/ ٦٦٠.

www.christianlib.com

ومتحرك من الأزل إلى الأبد(١).

وقد لجأ يحيى النحوي من قبل إلى دليل التناهي، وأنشأه على النحو التالي: **أولاً**: كل جسم متناه في العظم، والعالم جسم، فالعالم إذن متناه في العظم. **ثانياً**: كل جسم متناه قوته متناهية، فقوة العالم متناهية. **ثالثاً**: القوة المتناهية لا يمكن أن تحدث وجوداً لا متناهياً، إذن فالعالم ليس بسرمدي وله بداية ونهاية(٢).

والقضايا الثلاث التي أنشأ عليها يحيى النحوي دليله ترجع إلى أصل أرسطي؛ فالقضية الأولى تقوم على ما قرره أرسطو **من أن العالم متناه في العظم**(٣)، والقضية الثانية تقوم **على ما قرره أرسطو أيضاً من أنه لا يمكن أن يكون في عظم متناه قوة بلا نهاية**(٤)، والقضية الثالثة تقوم **على أساس دليل أرسطو لإثبات أنه لا يمكن أن يتحرك شيء أصلاً عن متناه حركة بلا نهاية**(٥).

غير أن النتائج التي توصل لها يحيى النحوي تختلف عن تلك التي انتهى إليها أرسطو، فبالنسبة للنحوي، تؤدي هذه المقدمات إلى أن للعالم بداية ونهاية وأنه حادث، في حين تؤدي عند أرسطو في البرهنة على أن هناك بالضرورة وراء القوة المتناهية الموجودة في العالم، قوة لا جسمانية غير متناهية، هذه القوة هي

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة ص: ١٩٢، ود. أبو ريدة، مقدمته لرسائل الكندي، ص: ٦٣.

(٢) انظر: مقالة الحسن بن سوار، ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب، جمع وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ص: ٢٤٦. والدكتور إبراهيم محمد تركي، ابن الخمار فيلسوف من القرن الرابع الهجري، دار الوفاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م، ص: ١٢٠.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٢٢.

(٤) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٣٢.

(٥) انظر: أرسطو، الطبيعة، ٢/ ٨٥٠ _ ٨٥١.

www.christianlib.com

المحرك الذي لا يتحرك.

وقد وجد يحيى النحوي أن هذه المقدمات التي وضعها أرسطو تفضي إلى القول بفساد العالم؛ إذ إن ما له قوة متناهية سرعان ما يتسرب إليه الفساد، وقد أشار إلى ذلك ابن رشد في تفسيره لما بعد الطبيعة حين قال: «وقد شك يحيى النحوي على المشائيين في هذه المسألة شكاً شديد الاعتياص، وذلك أنه قال: إذا كان جسم فله قوة متناهية، وكل متناه فاسد ضرورة، فالسماء فاسدة»[1].

ويرد ابن رشد على هذه المشكلة، فيذكر أن اعتراض يحيى النحوي يدور على أن سبب عدم الفساد إنما هو القوة الأزلية المفارقة، ويلزم عنه أن يوجد شيء ممكن الفساد وهو أزلي، وهذا شيء قد تبين امتناعه كما أثبته أرسطو. ويشير ابن رشد هنا إلى ما ذكره أرسطو من أن الشيء القابل للفساد لا يمكن أن يكون أزلياً، أي: لا يمكن أن يوجد في زمان لا نهاية له، ولو أن شيئاً قابلاً للفساد يفترض وجوده بالفعل إلى ما لا نهاية فإن مثل هذا الشيء سوف يكون موجوداً إلى ما لا نهاية، وغير موجود بعد، وهذا مستحيل.

وقد حاول ابن رشد أن يدفع هذا الاعتراض بأن ذكر أنه يجب علينا أن نميز بين قدم حركة السماء الذي يرجع إلى المحرك الأول، وقدم وجود السماء الذي يرجع إلى طبيعتها الذاتية؛ لأن السماء غير مركبة من مادة وصورة، ولا تحتوي في ذاتها على إمكانية الفساد[2].

وقد رد يحيى النحوي على أرسطو في اثنين من مؤلفاته، الأول: «ضد

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ٣/ ١٦٢٩.

(٢) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ٣/ ١٦٢٩، وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٥١٦.

www.christianlib.com

أرسطو» وهذا المؤلف لا يوجد أصله اليوناني، والثاني: «ضد برقلس» وهذا أصله اليوناني موجود، وكلا الكتابين ترجما إلى العربية لكن الترجمتين مفقودتان، وعلى كل حال فمن الممكن أن نصل إلى يحيى النحوي في موضوع التناهي من خلال بعض المصادر التي أوردت ذلك.

يرى النحوي أنه لو كان العالم أزلياً للزم عن ذلك بالضرورة ألا يوجد من البداية موجودات حادثة ـ كالإنسان والنبات والحيوان وغيرها ـ؛ لأن ذلك يتناقض مع القول بالأزلية؛ إذ وجود أي منها سيكون في زمان متناه، وبالتالي سيكون حادثاً، وسوف يكون مجموع الزمان الذي يضم مجموع أفرادها متناهياً أيضاً، ومن ثم سيكون حادثاً، لأن ما يتألف من متناهيات فهو متناه. ولو كان العالم غير حادث، والزمان الحادث غير متناه بالفعل لا من حيث وجوده في الحال ولا من حيث وجوده على التعاقب؛ للزم عن ذلك بالضرورة ألا يوجد من البداية[1].

وهو يعتمد في إثبات ذلك على ما قرره أرسطو من قبل من أن ما كان بلا نهاية فيستحيل أن يقطع[2]، فإذا افترضنا وجود عدد لا متناه من أي نوع، لما أمكن لأي فرد من أفراد ذلك النوع أن يوجد؛ لأن التعاقب في تقدمه من فرد إلى فرد آخر لأي نوع من الأنواع، يصل إلى أشياء موجودة الآن من خلال عدد لا متناه من الأفراد ـ يكون اللامتناهي قُطع، وذلك محال[3].

---

(١) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين ٢/ ٥٥٣، وعنه:
De Aeternitate Mundi contra Proclum، P. 9 _ 11.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٣) De Aeternitate Mundi contra Proclum، P. 11 :
عن: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٥٥٣.

www.christianlib.com

كما يعتمد على دليل آخر وهو أنه إذا كان العالم بلا بداية، فالعدد الحادث من الناس حتى زمان سقراط سيكون لا متناهياً، ولو أضيف إلى ذلك عدد الناس من زمان سقراط إلى الوقت الحاضر، فسوف يكون هناك شيء أكبر من اللامتناهي، وذلك محال[1]، وهذا الدليل أيضاً قائم على ما قرره أرسطو من أن الشيء اللامتناهي نفسه لا يمكن أن يكوِّن لا متناهيات كثيرة، كما لا يمكن أن يكون متناه ما، أكبر من متناه آخر[2]. والمثال الذي يذكره النحوي هنا سنجده بنفس الصيغة لدى ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ) غير أنه يستبدل بزمن سقراط زمن الهجرة[3]، ويستبدل الرازي به زمن الطوفان[4].

إذن فقد اعتمد يحيى النحوي في إبطال التعاقب بلا نهاية على الدليلين الذين نصبهما أرسطو نفسه لذلك، فالأول يقوم على مبدأ أن اللامتناهي الواحد لا يمكن أن ينقطع، والثاني يقوم على مبدأ أنه لا يمكن أن يكون لا متناه أكبر من لا متناه آخر.

وقد ذكر الحسن بن سوار البغدادي (ولد: ٣٣١هـ) دليل يحيى النحوي هذا وذكر أنه أولى بالقبول من دليل المتكلمين؛ لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية، في حين أن دليل المتكلمين مأخوذ من الأعراض[5]. والحق أن دليل يحيى النحوي دليل قوي، وقد كان له أثره على بعض المتكلمين ابتداء من القرن الثالث

---

(١) انظر: المرجع السابق نفسه، نفس الموضع.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٠٤.

(٣) انظر: ابن حزم، الفصل، ١/ ٢١.

(٤) انظر: الرازي، الأربعين ١/ ٣٤.

(٥) انظر: مقالة الحسن بن سوار، ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص: ٢٤٧، وانظر: يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص: ٨٨ ـ ٨٩.

www.christianlib.com

الهجري على أقل تقدير، كما يتضح ذلك عند النظام والكندي ومن تلاهم[١]؛ لينضم بذلك إلى جملة الأدلة التي ارتضاها المتكلمون، ويكوّن معها الصورة الكاملة التي قدمها هؤلاء للاستدلال على حدوث العالم وأن له محدثاً.

وتعتبر الصورة التي قدم بها الكندي دليل التناهي من أكمل صور هذا الدليل في البيئة الإسلامية، فقد تأمل الكندي أيضاً مذهب أرسطو في هذا الباب ولعله أخذ منه مبدأين اثنين:

الأول منهما: أن اللامتناهي لا يمكن أبداً أن يتحقق كله بالفعل، أي: أنه لا يخرج كله إلى الوجود. **والثاني**: هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود، ولا يسبق أحدهما الآخر. ثم حاول الكندي أن يطبق هذين المبدأين تطبيقاً متتابعاً لينتهي إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية، فهي إذن حادثة[٢]. ويستند الكندي في استدلالاته إلى عدة مقدمات ثابتة لديه ببداهة العقل أو بالدليل؛ لإثبات أنه لا يوجد جسم لا نهاية له[٣].

---

(١) انظر: د. حسام الآلوسي، حوار بين المتكلمين والفلاسفة، ص: ١٢٧.

(٢) انظر: الكندي الرسائل، ١/ ٢٠٢.

(٣) هذه المقدمات هي: ١ ـ الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية. ٢ ـ الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة. ٣ ـ الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها. ٤ ـ إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية. ٥ ـ إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه. ٦ ـ إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً. ٧ ـ لا يمكن أن يكون عظمان متجانسين لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر. ٨ ـ العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه. ٩ ـ الأعظام المتجانسة التي كل منها متناه جملتها متناهية. انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ١/ ١١٤، ١٨٨ ـ ١٩١، ٢٠٢.

www.christianlib.com

ويتلخص دليل الكندي في أننا لو تصورنا من هذا الجسم ـ المفترض أنه لا نهاية له بالفعل ـ جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم، كان الباقي إما متناهياً، فيكون الكل متناهياً؛ **لأن الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية**، وذلك طبقاً لما تقرره القاعدة القائلة: «الأعظام المتجانسة التي كل منها متناه جملتها متناهية»، وإما ألا يكون متناهياً، وفي هذه الحالة **لو زدنا عليه ما فصل عنه بالوهم فإن الحاصل من ذلك هو الذي فصل من قبل**، وذلك طبقاً لما تنص عليه القاعدة القائلة: «إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً».

ولكن **العظم بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة**، وفقاً لما تقرره القاعدة القائلة: «إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية»، والقاعدة القائلة: «إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه». وفي هذه الحالة يكون **اللامتناهي أكبر من اللامتناهي**، أو يكون الجزء مثل الكل، وهذا يخالف ما تنص عليه كل من القاعدة القائلة: «الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية»، والقاعدة القائلة: «لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر». والنتيجة التي يخلص إليها الكندي هنا، **أن الجسم موجود ومتناه بالفعل، وتبعاً لذلك فجرم العالم متناه**[1].

ويطبق الكندي نفس المبدأ ليثبت ما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضي، فإن كل ما يلحق الجرم ـ أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من

---

(١) انظر: الكندي، الرسائل، ١/ ١١٥ ـ ١١٦، ١٩١ ـ ١٩٢، ١٩٤ ـ ١٩٦، والمقدمة، ص: ٧١.

www.christianlib.com

حركة أو زمان ـ لا بد أن يكون متناهياً؛ نظراً لتناهي الجرم[١]. ولما كان العالم متناهياً من كل وجه، كان حادثاً له بداية زمانية، وفي هذا يقول الكندي: «فالجرم إذن محدث اضطراراً، والمحدَث محدَث لمحدِث، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف، فللكل محدِث اضطراراً»[٢].

وأول ما يطالعنا لدى تتبع هذا الدليل عند المتكلمين، ما استدل به النَّظَّام لدى رفضه لرأي المانوية القائل بتناهي المكان، محتجاً فيما ذهب إليه بأن ما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يُفَرغ من قَطْعِه، وهذا قريب قول أرسطو: قطع ما لا نهاية له محال[٣]. ثم يبين أن الحركات المتعاقبة للأجسام المتناهية يجب أن تفضي إلى الحدوث، وذلك في معرض رده على الدهرية.

ودليله الأول قائم على القول بأنه: «ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناه، فإن كان متناهياً فله أول، وهذا هدم لقولكم [أي: قول الدهرية] وإن كانت غير متناهية فليس له أول، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته»[٤].

ويقصد النَّظَّام مما سبق أن الدورات الماضية للأجرام السماوية إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فإن كانت غير متناهية فليس لها أول، ولكن لها أول بدليل انقضائها، وهذا هدم للقول بقدم العالم الذي تدعيه الدهرية، وإن كانت غير متناهية فهذا يعني أنها لا أول لها، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، إلا أن الواقع

---

(١) انظر: الكندي، الرسائل، ١/ ١٩٦، وانظر المقدمة، ص: ٧١.

(٢) الكندي، الرسائل، ١/ ٢٠٧.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٤) الخياط، الانتصار، ص: ٧٥.

www.christianlib.com

يشهد أنه تم الفراغ من قطع ما مضى، وهذا دليل على نهايته.

ودليل النَّظَّام هنا واضح أنه امتداد لدليله الأول في عدم إمكانية قطع ما لا نهاية له، غير أن دليله الأول ضد المانوية كان في تناهي المكان، في حين أن دليله الثاني ضد الدهرية كان في إثبات تناهي الزمان.

وهناك دليل آخر للنَّظَّام يمكن استنتاجه مما أثاره ضد الدهرية، حين سألهم عن الحركات اللامتناهية للكواكب المتحركة التي يقولون: إن حركتها أزلية ومع أن مجموع الحركات اللامتناهية لأي كوكبين سوف يكون أكبر من الحركات اللامتناهية لأي كوكب منهما، وعلى هذا فإن لا متناهياً منهما سوف يكون أكبر من اللامتناهي الآخر، وهذا محال. وإن كانت حركة أحدهما أكثر عدداً من حركة الآخر فإنها عند ذلك تكون متناهية القطْع، والقلة والكثرة تدلان على النهاية[1].

ويذهب القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ) إلى أن الأجسام الموجودة لا بد من تناهيها، ويذكر القاضي عدة طرق لجأ إليها المعتزلة لإثبات تناهي الأجسام، منها:

١ ـ الاستدلال بصحة الزيادة والنقصان على الأجسام، وفي ذلك يقول: «الطريقة التي بها نعلم تناهي الأشياء، أن نعلم جواز وجود الزيادة والنقصان فيها، ولو كانت بلا نهاية لاستحال ذلك. . . وإنما نعلم قبولها للزيادة والنقصان بأن نقول: لو قدرناها باقية موجودة أجمع، ثم أضيف إليها هذه الحوادث التي تحدث حالاً فحالاً؛ لكان لا بد من تكثرها بها وهذا ينبئ عن تناهيها»[2].

---

(١) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: ٦٩ ـ ٧٠.

www.christianlib.com

٢ ـ والطريق الثاني هو قابلية هذه الأجسام للوصل والقطع، يقول القاضي عبد الجبار: «لو جاز وجود العالم وهو غير متناه، جاز وجود حبل مقدر بالعالم، غير متناه أيضاً، ومعلوم لو أنا قطعنا من وسطه ذراعاً لصار أنقص مما كان، ولو أعيد إليه لعاد أزيد، وكذلك لو ضم إليه غيره، فثبت أنه محصور. . . وفي كل واحد من الأمرين يعود الدليل عند التحقيق إلى ثبوت الزيادة فيه والنقصان»[١].

ونراه يذكر أنه إذا صح أن يكون الجسم بلا نهاية لصح أن يوجد من الخردلة الواحدة ما ينبسط على جميع أجزاء الأرض[٢]، وهذا بعينه ما ذكره أرسطو حين ذكر أنه يلزم من وجود اللامتناهي بالفعل أن يكون الذي لا نهاية له قد شغل الأماكن كلها، ولا يبقى مكان لجسم آخر[٣].

ويذهب أبو رشيد النيسابوري (ت: ٤٥٠هـ) أن الحوادث متناهية، ولا يمكن القول بأن لها ابتداء مع القول بأنها غير متناهية؛ لأن الشيء الواحد لا يمكن وصفه بأنه محدث وبأنه لا ابتداء له، وإذا ثبت أن بعض الحوادث لها أول فإن جملتها لها أول، فيقول في ذلك: «الواحد منا إذا علم بأن هذه المعاني محدثة فقد علم بأنها متجددة الوجود فإذا علم بأنها متجددة الوجود فقد علم أنها ليست كذلك [أي: ليست قديمة]؛ لأن القديم معناه مستمر الوجود، فالشيء الواحد يستحيل أن يكون متجدد الوجود ومستمر الوجود»[٤].

---

(١) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: ٧٠.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٢٢، ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٤) أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

www.christianlib.com

ويستخدم الجويني دليل التناهي لتدعيم دليل الحدوث، ولعله يستند إلى الفكرة الأرسطية السابق ذكرها والتي تنص على أن **اللامتناهي لا يمكن قطعه**، مبيناً أنه لا يمكن لشيء أن يوجد لو كان وجوده مسبوقاً بعدد لا نهائي من العلل، وهو يستند في ذلك أيضاً على عبارتين لأرسطو، تنص إحداهما على أنه إذا لم يكن أول فلا تكون علة على الإطلاق، فيما تنص الثانية على أن الأشياء التي بلا نهاية لا يكون لها علة على الإطلاق[١].

ويرى الجويني أنه وفقاً للقول بعدم التناهي، ينبغي أن يكون كل حادث مسبوقاً بانقضاء ما لا ينقضي من الحوادث السابقة عليه، وإن افتراض تناهي حوادث لا نهاية لها تتناهى؛ نفي لجملة الحوادث؛ لأنها لو ثبتت لكان كل واحد منها مشروطاً بمحال. وفي هذا المعنى يقول: **«إنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها ونقول: من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد، فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه الدورات إذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها، وهذا القدر كاف في غرضنا»**[٢].

كما نجده يقرر نتيجة أخرى، وهي أن ما كان بعضه متناهياً لا يمكن أن يكون غير متناه[٣]، وهذا شبيه بما قرره أرسطو من قبل من أن ما كان بلا نهاية فيستحيل أن يقطع[٤]، وهو يوضح مذهبه في التناهي بإيجاز فيقول: «الذي أنكرناه: انقضاء

---

(١) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٥٦، وما بعد الطبيعة ص: ٩٩٤.

(٢) الجويني، الإرشاد، ص: ١٥، وانظر الفكرة نفسها في كتابه: الشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب القاهرة ١٩٨٨م، ص: ١٠٧.

(٣) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٤) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٦٣.

www.christianlib.com

ما لا يتناهى آحاداً أو تعاقباً، وأحلنا أن ينقضي ما لا نهاية له بمرور الواحد بعد الواحد، وقطعنا باستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود»(١).

كما يمكننا تتبع هذا الدليل لدى الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، إذ قدمه بصورة تحدٍّ للقائلين بقدم العالم بالزمان؛ لأنه يؤدي إلى محالات، فنراه يقول: «بم تنكرون على خصومكم إذ قالوا: قدم العالم محال؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً، فإن الشمس تدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس، فإنه يدور كل اثنتي عشرة سنة. ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أنه ثلث عشره، بل لا نهاية لأدوار فلك الكوكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة واحدة»(٢).

إذن فإن لا متناهياً سوف يكون أكبر من لا متناه آخر، وقد أشار النظام إلى هذا من قبل، ويورد الدليل نفسه بصيغة أخرى فيقول: «أعداد دورات الأفلاك إما شفع أو وتر، أو شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر. فإن قلتم: شفع، فالشفع يصير وتراً بواحد. وإن قلتم وتر، فالوتر يصير بواحد شفعاً، وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد(٣)».

ويوضح الغزالي أن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبتت

---

(١) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص: ١١١.

(٢) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٩٩.

(٣) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٩٩.

www.christianlib.com

حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد، وهذا محال لأنه يفضي إلى ثلاثة محالات: **أولها**: أن ذلك لو ثبت لكان ما لا نهاية له قد انقضى ووقع الفراغ منه وتناهى، وهذا يعني أن ما لا يتناهى قد تناهى، وهذا محال. **الثاني**: أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهي إما شفع وإما وتر، وإما لا شفع ولا وتر، وإما شفع ووتر معاً، وهذه الأقسام الأربعة كل واحد منها محال. **الثالث**: أنه يلزم عليه أن يكون عددان، كل واحد منهما لا يتناهى، ثم أن أحدهما أقل من الآخر[١].

هذا وإن الاحتجاج بدورات الفلك لم يبتكره الغزالي فقد سبقه إلى القول بها المتكلم اليهودي سعديا الفيومي[٢]، كما سبقه إلى ذلك ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ) فقد دلل على أن ما لا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة في عدده أو في مساحته[٣]. ويذكر عدة أمثلة يبين من خلالها أن العالم قابل للزيادة فيه، وبالتالي فله نهاية: فعلى القول بإمكانية الإضافة للزمان يذكر أن كل ما وجد من الأعوام إلى زمانه أكثر من كل ما وجد من الأعوام إلى وقت هجرة رسول الله ﷺ، كما أن الزمان من أوله إلى وقت الهجرة جزء من الزمان إلى وقتنا هذا، والزمان كلٌّ للزمان مذ كان إلى وقت الهجرة ولما بعده على وقتنا هذا.

ويذكر أن الحكم في هذه القضية لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة: فإما أن يكون الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا أقل منه مذ كان إلى وقت هجرة النبي ﷺ وإما أن يكون مساوياً له، أو يكون أكثر منه. فعلى الاحتمال الأول يكون الكل أقل

---

(١) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق د. إبراهيم آكاه جوبوقجي ود. حسين آتاي، جامعة أنقرة ١٩٦٢، ص: ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) انظر: د. حسام الآلوسي، حوار بين المتكلمين والفلاسفة، ص: ١٤٠.

(٣) انظر: ابن حزم، الفصل، ١/ ٢١.

www.christianlib.com

من الجزء والجزء أكثر من الكل، وهذا محال، وعلى الاحتمال الثاني يكون الجزء مساوياً للكل، وهذا محال أيضاً، وإذا كان أكثر منه - كما ينص الاحتمال الثالث - فالزمان من بدايته إلى وقت الهجرة ذو نهاية، وهذا هو المطلوب الموافق لما يقره العقل ويرتضيه.

ويلجأ ابن حزم أيضاً إلى القول بتفاوت دورات الأفلاك، ففي حين يدور «زحل» دورة واحدة، تدور الشمس أكثر من إحدى عشرة ألف دورة، ولا شك أن دورات الفلك الأكبر أكثر من دورات زحل، وهذا القول يؤدي إلى القول بأن **ما لا نهاية له أكبر مما لا نهاية له وهو محال**[١]. غير أن ابن حزم يهتم بتحليل فكرة الزمان، فالزمان هو عدد دورات الأفلاك، ولما كان هذا الزمان يزيد باستمرار كان باستطاعتنا أن نقول: إن هذه الفترة من الزمان أزيد في لحظاتها من الأخرى، ومعنى ذلك أن للزمان أبعاضاً وكلاً، فهو متناه، والعالم بدوره متناه؛ لأنه ليس إلا مجموع دورات الأفلاك وقد ضم بعضها إلى بعض[٢].

وإذا كان الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) يتفق مع ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ) في هذا القدر إلا أننا نجده قد استخدم صوراً أخرى لدليل التناهي لعله يتشابه فيها مع الجويني (ت: ٤٧٨هـ) في قوله: إن ما كان بعضه متناهيا كان متناهياً[٣] ولعل الجويني قد استفاد ذلك منه، حين يذكر أن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان متناه، وأن ذلك ظاهر للحس والعيان؛ لأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته وجرمه وآخره، وبزمان وجوده، وتناهي العرض المحمول ظاهر

---

(١) انظر: ابن حزم، الفصل، ١/ ٢١ ـ ٢٢.

(٢) انظر: السابق، ١/ ٢٢. والدكتور يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص: ٩٦.

(٣) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين، ص: ١٠٩ ـ ١١٠.

www.christianlib.com

بتناهي الشخص الحامل له، وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي.

فكل جملة من الزمان مركبة من أزمنة متناهية ذات أوائل، وكل جملة أشخاص فهي مركبة من أجزاء متناهية بعددها وذوات أوائل، وكل مركب من أجزاء متناهية ليس غير الأجزاء التي ينحل إليها، والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه، وأزمانها ومحمولاتها، كل ذلك متناه فالعالم كله متناه[١].

ويرى ابن حزم أن كل موجود بالفعل فهو ذو نهاية فالعالم كله ذو نهاية، وأن **ما لا نهاية له لا سبيل إلى وجوده بالفعل، وما لم يوجد إلا بعد ما لا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده أبدًا**؛ لأن وقوع البعدية فيه هو وجود نهاية له، وما لا نهاية له فلا بعد له، وبالتالي لا يوجد شيء بعد شيء أبداً، في حين أن الواقع يشهد أن الأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض، إذن فالأشياء كلها ذات نهاية[٢].

فهو يرى أنه لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان، وهكذا. . . ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث، ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة فإنها ثالث بعد ثان وثان بعد أول[٣]. وهذا ما ذهب إليه الجويني من بعده حين ذكر أن وجود ما لا يتناهى مشروط بانقضاء ما لا ينقضي من الحوادث، وهذا محال[٤].

---

(١) انظر: ابن حزم، الفصل، ١/ ١٩.

(٢) انظر: ابن حزم، الفصل، ١/ ١٩.

(٣) انظر: ابن حزم الفصل، ١/ ٢٢.

(٤) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: ١٥.

www.christianlib.com

وبرهان ابن حزم هنا ذو شقين، يبرهن في شقه الأول على تناهي الطبيعة بحسب الأمر الواقع، فالعالم موجود بالفعل، وكل موجود بالفعل فهو محصور بالعدد متناه، فالعالم متناه. أما في شقه الثاني فهو قائم على فكرة البعدية، فأجزاء العالم توجد بعد بعضها، ولا وجود للبعدية إلا إذا وجد التناهي، إذن أجزاء العالم متناهية محصورة، والعالم كله متناه[١].

كما نجد الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) يلجأ أيضاً إلى دليل التناهي ليستدل من خلاله على أنه لا يمكن أن يكون لا متناه أكبر من لا متناه آخر؛ وذلك لإثبات أن هذا الكون من نوع الجائز المحتاج إلى مخصص، أو للرد على ابن سينا في أن الزمان لا نهاية له[٢]. وموضوع التناهي عند الشهرستاني يشمل ما له ترتيب وضعي كالأجسام، وما له ترتيب طبيعي كالعلل، وكذلك يشمل الحوادث والحركات التي لا يترتب بعضها على بعض، كالأزمان والنفوس الإنسانية كذلك[٣]، ونراه يقول في ذلك: «كل ما حصره الوجود وكان قابلاً للنهاية فهو متناه ضرورة، **وما لا يتناهى لا يتصور وجوده**، سواء كان له ترتيب وضعي أو طبيعي أو لم يكن[٤]».

ويذكر الشهرستاني أنه يمكننا أن نفصل جزءاً بالوهم ثم ننظر إلى الكثرة الأولى مع الجزء أو مفردة عنه، فهي مع تلك الزيادة إما أن تكون مساوية لمقدارها بدونها، أو غير مساوية، فعلى الاحتمال الأول يكون الزائد مثل الناقص، والكل مثل الجزء ومساوياً له، وهذا محال، وعلى الاحتمال الثاني فإنه يكون مقداران

(١) انظر: د. يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص: ٩٣.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٢ ـ ١٣، ٢٥.

(٣) انظر: السابق، ص: ١٣، ٢٤.

(٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ٢٤.

www.christianlib.com

غير متناهيين أحدهما أكبر من الآخر، وهذا محال أيضاً، وثبت من ذلك أن هذه الأقسام جميعها متناهية[١]. وهذا ما ذهب إليه الكندي من قبل حين قرر أنه إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه[٢].

وقد أشار ابن ميمون إلى قول بعض المتكلمين بأن إثبات حدوث شخص واحد من الأشخاص المتناسلة يبرهن على أن العالم كله محدث[٣]، وهو يقصد الشهرستاني، فإنه قد ذهب إلى أن أحسن الطرق لإثبات حدوث العالم هي إثبات حدوث النفوس البشرية؛ لأنه يشتمل على إثبات تناهي العالم بأسره، وهو يقول في ذلك:

«ومما يعتمد في إثبات حدث العالم أن نفرض الكلام في النفوس الإنسانية، ونثبت تناهيها عدداً، ثم نرتب عليها تناهي الأشخاص الإنسانية، ونرتب عليها حدوث الأمزجة وتناهيها، ثم نرتب عليها تناهي الحركات الدورية الجامعة للعناصر، ثم نرتب عليها تناهي المتحركات والمحركات السماوية، فثبت حدث العالم بأسره وهي أسهل الطرق وأحسنها»[٤].

ويقدم الرازي لدليل التناهي عدداً من الأدلة لا تخرج عما قرره أسلافه، أهمها:

١ ـ إذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم إلى الأزل، ومن زمن الطوفان إلى الأزل، فلا شك أن الجملة الأولى تكون أزيد من الثانية، والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً.

---

(١) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٢ ـ ١٣، ٢٤ ـ ٢٨، ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) انظر: الكندي، الرسائل، ص: ١١٤، ١٨٨ ـ ١٩١، ٢٠٢.

(٣) انظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ١/ ١٥١.

(٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ٥٠.

www.christianlib.com

٢ ـ لو كانت الأزمان الماضية غير متناهية؛ لكان انقضاء اليوم محال؛ لأن انقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على شرط محال لا يوجد، وفي وجوده دليل على بطلان شرطه. كما أنه يلجأ إلى دليل دورات زحل والشمس، الذي لجأ إليه من قبله من المتكلمين[١].

٣ ـ أن أجسام العالم متناهية؛ لأن نصفها أقل من كلها، وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه، وكل متناه فهو مختص بمقدار يجوز وجود ما هو أزيد منه وما هو أنقص منه، فاختصاصه بقدره المعين لا بد أن يكون بقصد فاعل مختار، وفعل الفاعل المختار محدث؛ إذ القصد إلى الإيجاد لا يمكن إلا حال الحدوث[٢].

ويستخدم الرازي منهج القياس الأرسطي، فهو يرتب أصلين اثنين على وجه آخر، فيقول: الأجسام متناهية في المقدار، وكل ما كان متناهياً فهو محدث، إذن فالأجسام محدثة[٣].

هذا وإننا لدى التدقيق في آراء المتكلمين نجد أنها تدور على محورين اثنين، وما أوردوه من أدلة يتجه إلى تأكيد هذين المحورين بوسائل متعددة:

المحور الأول: أن ما لا يتناهى لا يجوز الفراغ منه. **والمحور الثاني**: أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون لا متناهيات كثيرة أو أن يختص بمقدار. وكلا المحورين يمكن تلمسهما لدى يحيى النحوي ولعله استفادهما من أرسطو، كما سبق بيانه. وقد استخدم المتكلمون هاتين الفكرتين لإثبات الحدوث والافتقار إلى محدث.

(١) انظر: فخر الدين الرازي، الأربعين، ١/ ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، الخمسين، ص: ٢٣٨. والزركان، فخر الدين الرازي، ص: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٣) انظر: د. خديجة العبدالله، منهج الإمام فخر الدين الرازي، ص: ٤٠٦.

www.christianlib.com

هذا ويشير عدد من الباحثين إلى أن يحيى النحوي يعد من المصادر الأساسية التي اعتمد عليها حجة الإسلام الغزالي، ولعل أول من ذهب إلى ذلك ظهير الدين البيهقي (ت: ٥٦٥هـ) حين قال: «وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي»[١]، وقد ردد كثير من الباحثين هذا القول دون أن يتجاوز أحدهم هذا القول إلى تمحيصه[٢].

وقد وصل الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى نتائج مؤيدة لقول البيهقي، معتمداً على الانتشار الواسع لحجج برقلس على قدم العالم وردود يحيى النحوي عليها، وإن كان الغزالي نفسه لم يشر إلى برقلس أو النحوي، فهو لا يذكر مصادره، بل لعل دوافعه هنا أكبر لإخفاء مصادره؛ لأن يحيى النحوي فيلسوف[٣]. وهو يدعم رأيه هذا بالرجوع إلى الأصل اللاتيني للكتاب الذي وضعه يحيى النحوي في الرد على برقلس، وينتهي إلى تقرير النتيجة ذاتها، ولكنه لم يشرك القارئ في استدلاله، وإنما قدم له حكماً عاماً يخلو من التفاصيل والأدلة.

فيقول: «يكفي النظر في حجج برقلس في قدم العالم ليكتشف أن الغزالي ينقل خلاصته، ولا يضيف شيئاً جوهرياً إليه، إنما الخلاف في العبارات والاصطلاحات، فالحجة الأولى التي يوردها الغزالي من حجج القائلين بالقدم: يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً، هي الحجة الثالثة من حجج برقلس وقد رد عليها النحوي بمثل ما أورده الغزالي باعتراضاته وإلزاماته، والردود على الاعتراضات والإلزامات.

---

(١) انظر: ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص: ٤٠.

(٢) انظر: د. إبراهيم مدكور، المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، ص: ٦٩٦. وأيضاً: Richard Walzer: Greek into Arabic، P6.

(٤) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، الغزالي ومصادره اليونانية، مقالة ضمن مهرجان الغزالي الذي جرى في دمشق، ١٩٦٢، ص: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

www.christianlib.com

والحجة الثانية من حجج القائلين بالقدم وهي الخاصة باستحالة التقدم بالزمان، هي بعينها الحجة الخامسة من حجج برقلس، وقد رد عليها النحوي بما سيقوله الغزالي أيضاً. . . وبالمثل يقال عما أورده الغزالي للفلاسفة من حجج على أبدية العالم والزمان والحركة، فلها كلها نظائرها في حجج برقلس»[١].

هذا ويرى بعض الفلاسفة أن موقف المتكلمين في هذه القضية يقوم على مغالطة، هي إنزال اللامتناهي منزلة المتناهي، ويحاول ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) إبطال دليل المتكلمين على استحالة التعاقب بلا نهاية، بعد اعترافه أن من أعسر المعضلات التي أثارها المتكلمون ضد التعاقب بلا نهاية قولهم: إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها[٢]، ويشير أيضاً إلى ما أثاره المتكلمون في هذا المجال أيضاً حين قالوا: إنه لا يمكن أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له[٣].

أما قول المتكلمين أنه لا يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها فلا يمكن وجوده، فيعتبره ابن رشد غير صادق من كل الوجوه، ويذكر استثناءين لقولهم هذا، **الأول** منهما يتمثل في التعاقب الدوري للأشياء، ومثاله السحاب والمطر. **والثاني** يتمثل في إمكانية التعاقب على الأشياء من جهة التتابع، ومثاله: كون الإنسان عن إنسان[٤].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الغزالي ومصادره اليونانية، ص: ٢٢٤.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص: ١٩ ـ ٢٠

(٣) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص: ١٧ ـ ١٨.

(٤) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م، ص: ١٣٦ ـ ١٣٧، وتلخيص، الكون والفساد، ص: ٣٠.

www.christianlib.com

ويرى ابن رشد أن الذي أوقع المتكلمين في هذه الأخطاء هو عدم تفرقتهم بين ما هو بالعرض وما هو بالذات؛ إذ يقول: «إن الفلاسفة جوّزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمراً ضرورياً، تابعاً لوجود مبدأ أزلي... ولما اعتقد المتكلمون فيما هو بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده وعسر حل قولهم، وظنوا أنه ضروري»[١].

وأما إبطال ابن رشد للدليل الثاني الذي يستند إلى مبدأ أن ما لا نهاية له ليس أكبر مما لا نهاية له، يذكر أننا لو سلمنا أن (أ) يكمل دورته في شهر، و(ب) يكمل ثلاثين دورة في الشهر، كانت النسبة بين مجموع دورات (أ) ومجموع دورات (ب) في عامٍ واحداً على ثلاثين، ولكن لما كانت دورات (أ) القديم غير متناهية، إلى (ب) القديم لا متناهية، أيضاً، فإننا لا يمكن أن نقيم بينهما تلك النسبة؛ لأن حركاتهما غير متناهية وبالتالي ليست كلا[٢].

ويمكن الرد على ما أثاره ابن رشد بما قاله أبو رشيد النيسابوري من قبلُ حين ذكر أنه لا يمكن للفلاسفة أن يقولوا إن لفظ الكل والبعض إنما يعقل فيما يتناهى، أما ما لا يتناهى فإنه لا يدخل فيه لفظ الكل والبعض، فإن المعول عليه في هذا الباب وفي غيره يجب أن يكون على المعنى، وقد علمنا أنها، وإن قيل بأنها غير متناهية، فإنها لا تخرج عن كونها معلومة، فإذا كانت معلومة أتت فيها القسمة[٣].

وبهذا يتبين لنا أن المتكلمين يقولون أن وجود ما لا نهاية له محال على

(١) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص: ٢٠ ـ ٢١.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص: ١٨ ـ ١٩.

(٣) انظر: أبو رشيد، ديوان الأصول، ص: ٢٤٠.

www.christianlib.com

أي حال من الأحوال، وقد تبرهن لديهم امتناع وجود عظم لا نهاية له، أو وجود أعظام لا نهاية لعددها، وإن كان كل واحد منها متناهي العظم، وكذلك تبرهن عندهم امتناع وجود علل لا تتناهى، وهي تتشابه مع ما قرره أرسطو من قبل أن ما لا يتناهى لا يجوز الفراغ منه، وأن اللامتناهي لا يمكن أن يكون لا متناهيات كثيرة أو أن يختص بمقدار، كما سبق بيانه. ولعله استفادها من يحيى النحوي ولعله استفادهما من أرسطو. وقد استخدم المتكلمون هاتين الفكرتين لإثبات الحدوث والافتقار إلى محدث، وهذا نفسه يثبت التميز؛ لأن الفكرة ـ على فرض استفادتهم لها من أرسطو ـ فإنها لم تبق على حالها؛ بل انقلبت إلى عكس ما وُضعت له.

ويمكننا أيضاً أن نجد نقطة اختلاف جوهرية بين مذهب أرسطو ومذهب المتكلمين، وقد تنبّه لها ابن ميمون[1] حيث بيّن أن أرسطو ومن حذا حذوه من المشائيين يفرقون بين التناهي بالفعل والتناهي بالقوة، حيث تبرهن لديهم إمكان انقسام العظم إلى ما لا نهاية له بالقوة، وكذلك انقسام الزمان إلى ما لا نهاية، أما المتكلمون فإنه لا فرق عندهم بين أن تقول: إن عظم ما موجود لا نهاية له، أو تقول: إن الجسم أو الزمان يقبل القسمة إلى لا نهاية، ولا فرق بين وجود أشياء غير متناهية العدد مرتبة معاً، وبين قولك: إن أشياء حصلت في الوجود لا يتناهى عددها وإن كانت عدمت أولاً.

* * *

(١) انظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ١/ ٢١٢ ـ ٢١٣.

مكتبة المهتدين al-maktabeh

www.christianlib.com

المبحث الثاني
برهان الجواهر والأعراض

يتكون العالم عند جمهور المتكلمين من الجواهر والأعراض التي تتكون من مجموعها الأجسام، والجوهر ـ كما سبق بيانه ـ هو أصغر جزء يمكن أن تصل إليه الأجسام بالانقسام، وقد استخدم المتكلمون هذه العناصر لإثبات تصوراتهم الدينية، التي تعد الدافع الحقيقي الذي يقف وراء بحثهم في القضايا الطبيعية[1].

وأهم القضايا التي وجه المتكلمون جهودهم إليها مستخدمين لهذه المصطلحات هي إثبات حدوث العالم؛ للانتقال من ذلك إلى الهدف الأساسي لهم وهو إثبات وجود الخالق سبحانه وتعالى، ويعتبر ابن رشد هذه الطريقة من أشهر طرق المتكلمين لإثبات وجود الله[2].

فالعالم إنما يتكون من جواهر وأعراض، وبإثبات حدوث هذه العناصر يمكن إثبات حدوث العالم، ويعتبر أبو الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ) أول من استخدم هذه الطريقة، ثم أخذها عنه جمهور المتكلمين، وهي في مجملها طريقة واحدة لا يوجد اختلاف فيها بين متكلم وآخر، ويسمي صاحب شرح الأصول الخمسة هذه الطريقة بطريقة الأكوان أو الدعاوى الأربع، إشارة منه إلى أن هذه

---

(١) انظر: د. فيصل بدير عون، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص: ١٨٥.

(٢) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: ١٣٥. ود. محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص: ٨٣. وهنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٦، ص: ١٩٣.

www.christianlib.com

القضايا بمثابة دعاوى قابلة للنظر وليست بديهيات[١].

وهذه الدعاوي هي: ثبوت الأعراض ومن ثم حدوثها، واستحالة خلو الجوهر عن الأعراض، وحدوث الأجسام. فالأجسام مركبة من جواهر فردة، وهذه الجواهر لا تنفك عن الأعراض؛ إذ لكل جوهر صفات عارضة لا يمكن أن يوجد بدونها، وهذه الأعراض حادثة؛ لأنها دائمة التغير، والأجسام حادثة والدليل على حدوثها أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما كان هذا حاله مع الحوادث فهو حادث مثلها[٢].

ويمكننا أن نعرض هذه الدعاوى فيما يلي:

تقوم قضية ثبوت الأعراض على أن في الأجسام أربعة معان هي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وأن الجسم لا ينفك عن القيام بأحدها[٣]، والجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، فإذا كان مسبوقاً بكون آخر في حيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز فهو حينئذ متحرك[٤].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٩٥. ود. منى أبو زيد، التصور الذري، ص: ١٨٧.

(٢) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: ٤٤. وابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص: ١٣٥. ود. محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص: ٨٣.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٩٦. والقاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص: ١٧٨ ـ ١٧٩. وأبو رشيد النيسابوري، في التوحيد، ص: ٦١. والباقلاني، الإنصاف، ص: ١٧ ـ ١٨. والجويني، الإرشاد، ص: ١٨. والجويني، الشامل، ص: ٦٩.

(٤) انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠م، ص: ٤٩.

www.christianlib.com

فهذه المعاني من الحركة والسكون وسواها الكائنة في الجسم ليست راجعة إليه، وإنما زائدة على ذاته، فتحرك الجسم بعد سكونه، وتفرقه بعد اجتماعه، وما يعتريه من تغيرات ـ دليل على ثبوت الأعراض[١].

وهناك دليل للمتكلمين على إبطال قدم العالم يقوم على فكرة ثبوت الأعراض، وتحديداً فكرة اجتماع الذرات وافتراقها، وهذا الدليل ينسبه الشهرستاني إلى أبي الحسن الأشعري، وهو يقوم على أننا لو قدرنا قدم الجواهر فإنها لا تخلو من أن تكون مجتمعة منذ القدم أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً، أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق، وهي بالجملة لا تخلو من اجتماع أو افتراق أو جواز طريان الاجتماع والافتراق وتبدل أحدهما بالثاني، وهي بذاتها لا تجتمع ولا تفترق؛ لأن حكم الذات لا يتبدل، وهي قد تبدلت كما تدل على ذلك الملاحظة، فإذن لابد من وجود سبب حدثت بواسطته عملية الاجتماع والافتراق[٢].

هذا ويوجه البعض انتقادات لهذا الدليل على أساس أنه لا يفيد حدوث العالم، في رأيهم، وإنما على العكس من ذلك فهو يثبت القدم، على أساس أن هذا يفترض مادة قديمة هي الجواهر، والله سبحانه هو الخالق لهذا الكون عن طريق جمع هذه الذرات وتفريقها[٣]. غير أننا لا يمكننا النظر إلى فكرة ثبوت الأعراض مستقلة عن النسق الكامل الذي وضعها فيه جمهور المتكلمين، فهي

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: ٣٣. والقاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص: ١٧٤. والباقلاني، التمهيد، ص: ٤٢. والجويني، الإرشاد، ص: ١٧. والجويني، الشامل، ص: ٦٩.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١١.

(٣) انظر: فلسفة المتكلمين، ٢/ ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

www.christianlib.com

بمثابة مقدمة أولى سيبنى عليها دليل الحدوث للعالم بأسره بجواهره وأعراضه.

أما قضية حدوث الأجسام فيحاول المتكلمون الاستدلال عليها عن طريق ملاحظة أن الأجسام تغيِّر الأعراض وتجددها، ومن ذلك بطلان الحركة عند مجيء السكون؛ لأنها لو لم تبطل لكانتا موجودتين معاً، ولوجب لذلك أن يكون الجوهر متحركاً وساكناً في آن واحد، وذلك محال. كما أن كل ما يقبل التغير من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود فهو حادث، والقديم لا يجوز عليه عدم ولا بطلان[1].

وتأتي بعد ذلك قضية استحالة خلو الجسم عن الأعراض، وقد اتفق جمهور المعتزلة والأشاعرة على القول باستحالة خلو الجسم أو الجوهر عن الأعراض؛ إلا أن بعض المعتزلة قالوا بإمكان خلو الجسم عن بعض الأعراض أو كلها، فقد ذهب الصالحي إلى القول بجواز خلو الجسم عن كل عرض، وذهب الكعبي إلى القول بجواز خلو الجوهر عن الأعراض كلها ما خلا اللون، أما معتزلة البصرة فذهبوا إلى إمكان خلو الجسم عن كل عرض إلا الكون[2].

أما جمهور الأشاعرة فقد اتفقوا على استحالة تعري الجسم عن الألوان والأكوان والطعوم وغيرها، وقالوا: لا بد أن يكون في كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة[3]. وقد حاول بعض المتكلمين أن يقدم أدلة عقليةً على استحالة خلو الجوهر من الأعراض، ويمكن عرض صور لهذه الأدلة فيما

---

(١) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: ٤٤، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: ٩٣.

(٢) انظر: أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص: ٦٢ وما بعدها.

(٣) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص: ٥٦.

www.christianlib.com

فيما يلي:

١ ـ أن من صفات الجوهر أنه القابل للعرض، وهذه الصفة تعتبر من الصفات الذاتية للجوهر، ولما كان الجوهر هو القابل للعرض فالقول بتعريه من الأعراض محال؛ لأنها تتوالى عليه بأضدادها، كما أن الجوهر لا يدرك بدون كيفياته التي هي الأعراض[١].

٢ ـ أن الأجسام متجانسة متماثلة لتكونها من الجواهر الفردة المتماثلة، وإنما تتميز الأجسام عن بعضها البعض بالأعراض الحالة فيها، فلو خلا الجسم عنها بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئاً من الأجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها.

٣ ـ أن من صفات الجوهر التحيز أي الوجود في المكان، وهذا يجب أن يكون له عند الوجود[٢].

٤ ـ أن الجوهر لو خلا من الاجتماع والافتراق لكان السابق على تكوينه لا يخلو من أن يكون إما الاجتماع وإما الافتراق، فإن قيل: السابق إليه الاجتماع، قلنا: كيف يصح ما لم يكن مفرقاً، وإن قيل: التفريق، قلنا: كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبلُ.

والنتيجة التي يسعى هذا الدليل إلى إثباتها هي: حدوث الأجسام، فهي لا تسبق الحوادث ولا تتقدمها، وما كان هذا حاله مع الحوادث فهو حادث مثلها[٣]. فارتباط الجواهر بالأعراض جعل حكمهما واحداً، أي: أنهما حادثان

---

(١) انظر: الجويني، الشامل، ص: ٩٨.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ١١٢. وابن متويه، التذكرة، ص: ٩٩.

(٣) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: ٤٤. والباقلاني، رسالة الحرة المطبوع باسم الإنصاف، ص: ١٧ ـ ١٨. والبغدادي، أصول الدين، ص: ٦٠. والجويني، الشامل، ص: ١١٣.

www.christianlib.com

معاً[١]، ويضرب القاضي عبد الجبار مثالاً يوضح به حدوث الجسم بناء على حدوث العرض بتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين، فإنه يجب أن يكون للآخر عشر سنين أيضاً[٢].

وإذا ثبت حدوث العالم وأنه مفتتح الوجود، بُني عليه دليل آخر وهو دليل التخصيص، ومفاده أن الحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من الجائز تقدمه عليه بأوقات أو تأخره عنه، فإذا كان وجوده الجائز بدلاً من استمرار العدم، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص يخصه بالوقوع في وقت معين[٣].

ويذكر الجويني أن المخصِّص ينبغي أن يكون أحد ثلاثة بالضرورة: فهو إما أن يكون الموجب لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها، وإما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، وإما فاعلاً مختاراً، ويرفض الجويني الاحتمال الأول والثاني على أساس أن القول بهما يؤدي إلى القول بالتسلسل إلى ما لانهاية أو بالقدم، والنتيجة التي يرتضيها الجويني هي القول بالفاعل المختار؛ إذ يقول: «يتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، ومخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات[٤]». وهنا يبدو لنا دليل التخصيص مرتبطاً بدليل الجواهر والأعراض، غير أن بعض المتكلمين استخدم هذا الدليل بصورة مستقلة، منطلقاً من أن الجواز يلزمه مقتض خصصه ببعض

---

(١) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ٩٠.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: ٥٨.

(٣) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: ٣٦.

(٤) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: ٣٦ ـ ٣٧.

www.christianlib.com

ما يجوز عليه[1].

غير أن برهان الجواهر والأعراض قوبل بمعارضة من قبل البعض، فقد ذكر أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) أن هذا الدليل شديد الاعتياص، وأنه لا يصح الاستدلال به إلا بعد مقدمات كثيرة تحتاج إلى إثبات واستدلال لها ودفع شبه المنكرين لها، ونراه يصرّح بأن الرسل لم يدعوا الناس بهذا الدليل، وأنه لو كان صحيحاً سليماً في ذاته، لكان الرسل أسبق الناس إلى الأخذ به والدعوة إليه[2].

ويمكن لنا أن نلمس صوراً من هذه المعارضة لهذا الدليل لدى الحسن بن سوار (ولد. ٣١٣هـ)، حيث قدّم ثلاثة اعتراضات، يدور الأول منها على أن قول المتكلمين بأن الجسم لا ينفك من الأعراض، غير مسلم لهم، فالسماء عند خصومهم متحركة ولم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة، والأرض غير متحركة ولم تكن متحركة[3]. وهذا الاعتراض يقوم على ما قدمه أرسطو للاعتراض على قدم العالم الذي افترضه هو نفسه[4].

والاعتراض الثاني يدور على أنه لو سُلم للمتكلمين أن الجسم لا ينفك عن الأعراض، وسُلم لهم أن كل واحد من هذه الأعراض المتعاقبة عليه محدثة لم يلزم أن يكون الجسم محدثاً؛ لأنه لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك باللزوم من

---

(١) انظر: الجويني، العقيدة النظامية، ص: ١٢. والغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٩٦. والشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٢.

(٢) انظر: الأشعري، رسالة أهل الثغر، ص: ٥١ ـ ٥٥.

(٣) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، مقالة الحسن بن سوار، ص: ٢٤٣.

(٤) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٥٢، وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٥٣٥.

www.christianlib.com

غير إخلال فلا يكون محدثاً[١]. وهذا قائم أيضاً على تفسير أرسطو لكيفية إمكان التعاقب بلا نهاية[٢].

أما الاعتراض الثالث فهو قائم على أن العرض هو الذي يكون ويبطل، من غير فساد لموضوعه، وهو الذي يحتاج في وجوده إلى الجسم، ولذلك فلا يلزم من حدوثها حدوث الجسم؛ لأنها ليست مقومة له، ولو كانت مقومة له للزم من القول بحدوثها حدوث الجسم[٣].

ويرى ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) بعد عرضه لطريقة استدلال المتكلمين على حدوث العالم المبنية على دليل الجواهر والأعراض، وبعد اعتراضه بشكل مطول عليها، أن هذه الطريقة التي سلكها هؤلاء المتكلمين طريقة معتاصة تذهب على أهل الخبرة والدراية في صناعة الجدل، فمن باب أولى ألا يفقهها الجمهور[٤].

ثم يذكر ابن رشد أن دليل المتكلمين هذا مبني على ثلاث مقدمات وكلها جدلية خطابية وليست برهانية، فالمقدمة الأولى تنص على أن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض، وحتى تصح ينبغي أن تنصرف إلى الأجسام المشار إليها، والتي تقوم بذاتها، أما إذا انصرفت للجوهر الفرد الذي لا يقع تحت الحواس فذلك

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، مقالة الحسن بن سوار، ص: ٢٤٥.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢٥٢. وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٥٣٥.

(٣) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، مقالة الحسن بن سوار، ص: ٢٤٤.

(٤) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: ١٣٥. ود. محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص: ٨٣ ـ ٨٤.

www.christianlib.com

لا يمكن الجزم به؛ لأن هذا الجوهر نفسه موضع شك والتباس، والأقوال فيه كثيرة ومتضادة[١].

أما المقدمة الثانية القائلة بأن جميع الأعراض حادثة، فهي كذلك ليست يقينية؛ إذ إنها مبنية على استقراء ناقص، يقول ابن رشد: «إن كان واجباً في الأعراض أن يُنقل حكم الشاهد منها إلى الغائب. . . فقد يجب أن نفعل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام»[٢].

فابن رشد ينتقد قياس الشاهد على الغائب، فالانتقال من تطبيق حكم الشاهد على الغائب هو دليل خطابي ولا يكون برهانياً ومعقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب، ولما كانت طبيعة الأجسام الأرضية تخالف الأجسام السماوية، كان الحكم بالمساواة بينهما باطلاً؛ لذا كان قول المتكلمين بأن الأعراض كلها حادثة غير صحيح[٣].

أما الانتقاد الثالث الذي يوجهه ابن رشد للمقدمة الكلامية القائلة: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهذه المقدمة ـ كما يرى ابن رشد ـ خاطئة؛ لأنها ليست محددة تحديداً دقيقاً، ومضمونها ينصرف إلى معنيين:

الأول: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو عن آحادها. وهذا لا يوافق عليه ابن رشد؛ لأنه يرى ـ موافقاً لأرسطو ـ إمكانية تصور تسلسل الجسم الواحد والمحل الواحد تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، أو حركات لا نهاية لها تكون واحدة بعد واحدة.

---

(١) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: ١٣٧.

(٢) السابق نفسه، ص: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٣) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: ١٤١.

www.christianlib.com

الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه. ويعتبر ابن رشد هذا المفهوم صادقاً، لأنه يرى إن كان العرض حادثاً وجب أن يكون موضوعه حادثاً أيضاً؛ وذلك لأن ابن رشد يرى أن بعض الأعراض قديم وليس بحادث كعرض الزمان والمكان عنده[١].

أما بالنسبة للأثر اليوناني على المتكلمين في هذا الدليل فيمكننا القول: إن دليل المتكلمين هنا قائم على الاستدلال بالعرض والجوهر والجسم، وأن منها يتكون العالم، وهذه أفكار لها جذور يونانية، فقد ذهب ديموقريطس من قبل إلى القول بأن الملاء هو ذرات مادية أزلية أبدية متناهية في الصغر بحيث لا يمكن إدراكها، وأنها كثيرة في العدد لا نهاية لها، إلا أن صفاتها محدودة، وأنها متشابهة في الكيف، وأن التغير الذي يلحقها إنما هو من ناحية الكم من حيث زيادة عدد الذرات في الجسم أو قلتها. وتختلف الموجودات المؤلفة من هذه الجواهر من حيث الشكل والمقدار بسبب الحركة التي تعصف بالجواهر منذ القدم، وتوجهها إلى الخلاء الواسع، فتتقابل وتتشابك وتتألف في مجاميع هي الموجودات.

والفرق بين ما أقره المتكلمون وما قال به ديموقريطس، هو أن الذرات عند ديموقريطس أزلية، بينما هي عند المتكلمين محدثة ومفتقرة إلى فاعل ومحدث يحدثها ويجمعها ويفرقها[٢].

فالجواهر الفردة عند المتكلمين حادثة، والله سبحانه وتعالى يخلقها خلقاً دائماً، ويخلق اجتماعها وافتراقها، وما يتأتى عن ذلك من كونها وفسادها، ومن ثم فشكل الجوهر أو ثقله لا يلعب أي دور في النظرية الذرية الإسلامية، لإقرارها

(١) انظر: السابق، ص: ١٣٨، ١٤٠.

(٢) انظر: فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص: ١٠٢. وأرسطو، الطبيعة، ١/ ٤٣. وأرسطو: الكون والفساد ص: ١٠٩، ١٧٦.

www.christianlib.com

بالقدرة الإلهية، ولإقرارها من قبل أن هذه الذرات ليست قديمة، وإنما هي حادثة مخلوقة، ولعل هذا ما جعل «بريتزل» يذهب إلى القول بأن فكرة الجوهر الفرد لدى المتكلمين لا يمكن ردها إلى مصدر يوناني[١].

ثم إن الانتقادات التي وجهت إلى المتكلمين الذين قالوا بدليل الجواهر والأعراض على يد ابن سوار وابن رشد قائمة على أساس أرسطي أيضاً ـ كما مر معنا ـ، إضافة إلى استفادة المتكلمين أنفسهم من الانتقادات التي وجهها أرسطو إلى القائلين بالجوهر الفرد في قولهم بأن هذا الجوهر يتحرك بنفسه، عندئذ يكون كل جزء منقسماً إلى جزأين، محرك متحرك، ولا يكون جزءاً لا يتجزأ[٢]. فوضع المتكلمون هذه القضية في سياقها الصحيح؛ إذ أرجعوا حركة الجزء واجتماعه وافتراقه بل ووجوده أساساً إلى الله سبحانه وتعالى، ومن هنا كان تأثير التصور الذري اليوناني على مثيله الإسلامي، منحصراً في تقسيم عناصر الطبيعة دون ما عدا ذلك[٣].

* * *

المبحث الثالث
دليل وجود الله سبحانه كعلة فاعلة العالم

يقوم هذا الدليل على محاولة البرهنة على وجود الله سبحانه وتعالى عن

---

(١) انظر: بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص: ١٠٤.

(٢) انظر: أرسطو: الكون والفساد، ص: ١١٦. ود. النشار، ديموقريطس فيلسوف الذرة، ص: ٤١٤.

(٣) انظر: عمر فروخ، العرب والفلسفة اليونانية، ص: ٦٤.

www.christianlib.com

طريق النظر في الموجودات الطبيعية، فكما أنه لا يوجد شيء إلا عن علة، فكذلك لا بد وأن يكون لهذا الكون علة مؤثرة فيه ويطلق عليها لفظ «الصانع».

ويمكن لنا تلمس صورة هذا الدليل لدى أفلاطون، وأرسطو، ثم يمكننا بعد ذلك تتبعه لدى بعض المتكلمين لنرى مدى التشابه والاقتراب بين ما ذهبوا إليه وما ذهب إليه فلاسفة اليونان من قبل.

يرى أفلاطون أن العالم كان في البدء «مادة رخوة» غير معينة، غامضة لا تدرك بذاتها وإنما بالاستدلال عليها، وكل ما يمكننا أن نتصوره عن هذه المادة أنها موضوع للتغير، وأنها المكان الذي تحصل فيه صور معينة؛ لأن الأصل إذا كان معيناً وكانت له صورة ذاتية فإنه يتعذر علينا فهم التغير الذاتي الذي يطرأ على تلك المادة الأولى، وعلى ذلك **فإن العناصر ليست هي مبادئ الأشياء؛ لأنها معينة من جهة؛ ولأن بعضها يتحول إلى بعض من جهة أخرى**[1].

وقد تُركت هذه المادة الأولى وشأنها حيناً من الزمن وكانت تتحرك حركات اتفاقية، وظلت العناصر مضطربة هوجاء **حتى عين الصانع لكل منها مكانه ورتب حركته**، ويدلنا التحول الذي يطرأ على العناصر أنها صورة مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته، فالماء إذا تكاثف صار تراباً وحجارة، وإذا تخلخل صار هواء وريحًا، والهواء إذا اشتعل تحول نارًا والنار إذا انطفأت عادت هواء، والهواء إذا تكاثف صار سحاباً وضباباً. . .[2].

ولما كانت هذه العناصر لا تحتفظ بصورة لها من ذاتها وكان العالم مؤلفاً

(١) انظر: طيماوس، ضمن المحاورات الكاملة، ٥/ ٣٨٧.

(٢) انظر: طيماوس، ضمن المحاورات الكاملة، ٥/ ٣٨٩.

www.christianlib.com

من هذه العناصر، فالعالم لا يحتفظ بصورته من ذاته وبالتالي فهو بحاجة إلى مدبر يدبره ويرتب عناصره.

هذا ويشير المستشرق الفرنسي «ماسينيون» إلى أن برهان الحدوث من اختراع أرسطو، حيث ذهب إلى أن لكل تغير علّة، وأنّ الترتيب من العلة الأولى إلى الثانية، ومن الثانية إلى الثالثة...، وأننا إذا أبطلنا العلة الأولى أبطلنا العلة الثانية وجميع الوسائط إلى الغائية، وإذا قلنا بجواز تسلسل العلل إلى اللانهاية التي لا توجد فيها علة أولى، لكان هذا انهداماً للترتيب والنظام، لذلك قال بأن الله هو العلة الأولى[1].

وفي الواقع فإن «ماسنيون» لم يكن أول من نسب القول بالحدوث إلى أرسطو؛ إذ إننا نجد محاولة مبكرة في هذا المجال لدى الفارابي، حيث ذهب إلى أن نسبة القول بالقدم إلى أرسطو من الظن القبيح المستنكر، وحاول أن يقرأ النصوص التي تشير إلى القدم لدى أرسطو في العديد من كتبه في ضوء ما جاء في «أثولوجيا» أرسطو حيث قال: «ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا، لم يشتبه عليه أمره في إثبات الصانع المبدع لهذا العالم، فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى، وهناك تبين أن الهيولى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء، وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته»[2].

ولم يتنبه الفارابي إلى أن كتاب «أثولوجيا» الذي يوليه أهمية كبرى في فهم حقيقة مذهب أرسطو من الكتب المنحولة عليه وأنه أجزاء من تاسوعيات

---

(١) انظر: لويس ماسنيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق د. زينب الخضيري، طبع المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ص: ١٤٢.

(٢) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص: ١٠١.

www.christianlib.com

أفلوطين[١]، وهذا يدلنا على أن نسبة القول بالحدوث إلى أرسطو غير دقيقة، فهو من أوائل القائلين بقدم العالم، وقوله بالترتيب العلّي يحمل دلالة واضحة على ذلك، ويشهد لذلك أيضاً ما جاء في كتاب «السماع الطبيعي» حيث أشار أرسطو إلى أن الهيولى أزلية أبدية ويقول: لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع، ولكنها هي موضوع تحدث عنه الأشياء، بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث، وهذا لا يصح، ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى تبقى لتحدث عنها الأشياء، بحيث تبقى الهيولى بعد أن تفسد، وهذا لا يصح كذلك[٢].

وانطلاقاً من ذلك فإنه لا يمكننا القول بأن المدرسة الكلامية استندت إلى أرسطو في القول بالحدوث، بل على العكس فإن هذه المدرسة حاربته حرباً عنيفة؛ إذ رأت فيه الفيلسوف الذي ينادي بقدم العالم، ويقرر أن الله هو محرك أول لا يتحرك، وأنه يحرك العالم حركة فاعلية لا غائية، وتذكر المصادر أن المتكلمين الأوائل حتى القرن الرابع كتبوا كتباً كثيراً في الرد على أرسطو[٣].

وعلى كل حال فبإمكاننا أن نلاحظ الدور الذي تشغله فكرة «الصانع» لدى أفلاطون وفكرة «العلة الأولى» عند أرسطو في بناء تصور عن خلق العالم، وقد رفض المتكلمون وصف العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والعالم بالعلية، إلا أنهم قبلوا إطلاق لفظ «الصانع» الذي ورد عند أفلاطون في معرض حديثه عن خلق

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص: ٢. وتقديم د. ألبير نادر لكتاب الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص: ٤٢.

(٢) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٧٥.

(٣) انظر: د. علي سامي النشار، فيدون في العالم الإسلامي، ضمن الأصول الأفلاطونية فيدون، ص: ٢١٦. ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٣٥.

www.christianlib.com

العالم، ولا نجد في المصادر الإسلامية الأولى الممثلة بالقرآن الكريم والسنة المطهرة استخداماً لهذا اللفظ في معرض الإشارة إلى الخالق سبحانه تعالى، في حين نجده كثيراً لدى المتكلمين[١].

هذا ويذهب بعض الباحثين[٢] إلى أن المسلمين لم يفهموا على الإطلاق حقيقة الفكر الأفلاطوني في أنه قائل بالقدم، والسبب في هذا أنهم قبلوا التصور الذي قدمه تلميذه أرسطو عنه، فقد أشار «أرسطو» في كتابه «الطبيعة» إلى أن الأقدمين كلهم ما عدا أفلاطون ذهبوا إلى أن العالم قديم، أما أفلاطون فقد اعتبره محدثاً؛ لأنه يرى أنه وجد مع السماء، والسماء حادثة[٣]، وتابعه على ذلك «فلوطرخس» في كتابه «الآراء التي يرضى عنها الفلاسفة»[٤].

وقد اطلع المتكلمون على هذه الفكرة عن أفلاطون من خلال هذين الكتابين وقد ذكرنا من قبل أنهما ترجما في وقت مبكر. ونجد مصداقاً لذلك

---

(١) في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[النمل: ٨٨]، استخدم المصدر صُنْع بمعنى مصنوع مضافاً إلى الله سبحانه وتعالى. ومما ورد في الأثر ما جاء عن عدي بن سهل قال: «كتب عمر في الأمصار إني لم أعزل خالداً عن سخطة ولا خيانة، ولكن الناس فتنوا به، فخشيت أن يوكلوا إليه ويبتلوا فأحببت أن يعلموا أن الله هو **الصانع** وألا يكونوا بعرض فتنة». انظر: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، حديث رقم (٣٧٠١٩) ١٣/ ١٦٠.

(٢) ذهب إلى هذا القول أ. محمود الخضيري، انظر: د. علي سامي النشار، فيدون في العالم الإسلامي، ضمن الأصول الأفلاطونية فيدون، ص: ٢١٧.

(٣) انظر: أرسطو الطبيعة، ١/ ٢٥١.

(٤) انظر: فلوطرخس، الآراء التي ترضى عنها الفلاسفة، ص: ١١٢

www.christianlib.com

فيما ذهب إليه الإمام الغزالي(١) والشهرستاني(٢)، حيث ذكروا أن أفلاطون وحده من بين فلاسفة اليونان قال بحدوث العالم.

ويرى الدكتور «علي سامي النشار»، أنه رغم اطلاع المتكلمين على إشارات متعددة تؤكد أن أفلاطون كان ينادي بقدم العالم كتلك التي يوردها الشهرستاني عن فرفوريوس الصوري حيث «يدعي (فرفوريوس) أن الذي يُحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح. . . ذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانياً، لكن ابتداءً على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه»(٣). إلا أن المتكلمين رغم ذلك مالوا إلى تفسير أرسطو، كما فعل المسيحيون من قبل، فأخلصوا لنص طيماوس، واستعانوا به لتدعيم فكرة الحدوث، ونظروا إلى أن أفلاطون من القائلين بالحدوث والمنادين بالتوحيد، وحاولوا البحث عن نصوص تثبت ذلك(٤).

وعلى كل حال فإن الفكرة الأساسية التي تنسب إلى أفلاطون هي فكرة الحدوث، وقد أداه إليها النظر في الموجودات الطبيعية؛ إذ رأى أن العناصر الطبيعية ليست هي مبادئ الأشياء؛ لأنها معينة من جهة؛ ولأن بعضها يتحول إلى بعض من جهة أخرى، وهنا كان لا بد من القول بأنها حدثت عن إله خالق، ويطلق عليه أفلاطون لفظ الصانع(٥). وهذا ما دفع بعض الباحثين رد استدلال

---

(١) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٨٨.

(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ٩١.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/ ١٥٥.

(٤) انظر: د. علي سامي النشار، فيدون في العالم الإسلامي، ضمن الأصول الأفلاطونية فيدون، ص: ٢٢٠.

(٥) انظر: طيماوس، ضمن المحاورات الكاملة، ٥/ ٣٨٧.

www.christianlib.com

المتكلمين على حدوث العالم عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فيه إلى أفلاطون كما نجد عند «هاري ولفسون»[١].

ويمكن أن نجد صورة الاستدلال على وجود الله بفعله لدى الأشعري حيث لجأ إلى ذلك للاستدلال على حدوث الإنسان، فبيّن كيفية تكونه من نطفة أمشاج وتقلبه في أطوار الخلق، وأن ذلك لا يمكن تفسيره بإرجاعه إلى الإنسان نفسه، ولا إلى والديه أو الطبيعة، وإنما إلى صانع قديم؛ قادر عليم، ثم ينتهي ليقرر: أن ما يثبت لشخص واحد أو لجسم واحد يثبت للكل لاشتراك الكل في الجسمية[٢].

وعلى كل حال فإن المتكلمين حتى يثبتوا كونه تعالى محدثاً للعالم، أثبتوا أن جميع الموجودات سوى الله ـ سبحانه وتعالى ـ ليست حادثة بنفسها ولا قديمة، وإنما هي محدَثةٌ لفاعلٍ خارج عنها، ويقدمون لهذا الاستدلال عدة أدلة:

الأول: أننا نعلم تقدم بعض الحوادث على بعض، أو تأخر بعضها عن بعض، فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه؛ لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه، وكذلك لو تأخر المتأخر من نفسه لوجب تأخر كل ما هو من جنسه، فكان هذا دليلاً على أن له مقدماً قدمه، وجاعلا جعله في الوجود.

الثاني: أن الأشكال والصور مختلفة لكل منها شكل يميزه، وهذا الشكل لا يكون لها من نفسها، بل تحتاج إلى مرجح لها أوجب اختصاصها بتلك الصورة.

---

(١) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٢/ ٥٢١.

(٢) انظر: الأشعري، اللمع، ص: ١٨ ـ ١٩.

www.christianlib.com

الثالث: أن هذه الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها حيث إن منها الجماد الذي لا فعل له، ومنها الأعراض التي يستحيل أن تبقى زمانين، فلا يجوز لهذه الجمادات والأعراض أن تكون فاعلة لنفسها، ولا لغيرها، فثبت أن محدثها الله الحي القدير[1].

ولدى تدقيق النظر يتبين لنا أن هذه الأفكار قائمة على المماثلة بين الموجوادت الطبيعية، وبالتالي لا فعل لبعضها في بعض، ولكن إلى أي مدى يمكننا القول بأن المتكلمين استفادوا هذا الدليل من أفلاطون؟

إننا لدى أدنى تأمل يمكننا أن نلحظ الأصل القرآني الذي استند إليه أبو الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[الحج: ٥].

أما جانب المماثلة بين الموجوات الطبيعية وأنه لا فعل لبعضها في بعض فيمكن أن نجد له أصولاً قرآنية أيضاً كتلك التي تشير إلى أن الله هو الخالق لكل شيء، وبالتالي لا يمكننا أن نجزم باستفادة المتكلمين لهذا الدليل من أفلاطون بشكل يقيني، وينبغي أن ننتبه إلى أن منطلق المتكلمين يختلف عن منطلق أفلاطون بالنسبة للخالق، فالله عند أفلاطون إله صانع للكون من مادة قديمة، وهو عند المتكلمين خالق من عدم، وهذا فرق جوهري، يجعل القول بالتأثر احتمالاً بعيداً.

---

(١) انظر هذه الأدلة عند: الباقلاني، الإنصاف، ص: ٣١ ـ ٣٢، والتمهيد، ص: ٤٥، والاسفراييني، التبصير في الدين، ص: ١٣٦. والبغدادي، أصول الدين، ص: ٦٩. وشرح الأصول الخمسة، ص: ١١٩ ـ ١٢٠. والنجراني، الكامل في الاستقصاء، ص: ١٥٥ ـ ١٥٦.

www.christianlib.com

المبحث الرابع
برهان تضاد الأجسام عند النظام

استدل أكثر المعتزلة بدليل الجواهر والأعراض على إثبات حدوث العالم واحتياجه إلى محدث، غير أن النظام لم يرتضِ هذا الدليل وقال بأنه لا يوجد جزء إلا ويقسمه الوهم، ولكن النظام لجأ إلى إثبات حدوث العالم ومن ثم احتياجه إلى محدث إلى دليل الأضداد، ويدور هذا الدليل ـ وفقاً لما يذكره الخياط ـ على أن في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع، ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها، وهذا دليل على ضعفها وحدوثها، ووجود محدث لها هو الله سبحانه وتعالى.

ويحكي الخياط مذهب النظام على لسانه فيقول: «وجدت الحر مضاداً للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه الغلبة والقهر فهو ضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه، وعلى أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه؛ لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث، هو الله رب العالمين[1].

وقد حاول ابن الراوندي أن يطعن في هذا الدليل على أساس أن جمع الأشياء على غير ما في جوهرها إن دل على اجتماعها مع تضادها فهو لا يدل على اختراع أعيانها، فالإنسان يمكن أن يجمع بين الماء والنار، أو الماء والتراب، من غير أن يدل ذلك على أنه مخترع لأعيانها. غير أن النظام نفسه كفانا مؤنة الرد على هذا الاعتراض حين ذكر أن الجامع للأشياء والمخترع لها

---

(١) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٧٥.

www.christianlib.com

ليس يشبهها[١]. فالله سبحانه وتعالى مخترع لذوات الأشياء وجامع لها على تضاد طباعها.

وقد رأى بعض المتكلمين ـ أيضاً ـ أن الأجسام مركبة من العناصر أو الأسطقسات الأربعة: الماء، والتراب، والهواء، والنار. ومن كيفياتها أو طبائعها الأربع: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة؛ بل إن الإمام أبا منصور الماتريدي يستدل على وجود الصانع الخالق بجمع هذه العناصر والطبائع المتضادة والمتنافرة في بدن الإنسان وسائر أبدان الحيوان فيقول: «إن كل محسوس لا يخلو عن اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة مما حقها التنافر والتباعد لأنفسها، ثبت اجتماعها بغيرها، وفي ذلك حدثه»[٢].

وقد كان هشام يقول بتعدد هذه الطبائع، وقد قال الأشعري في ذلك: «وكان هشام يقول في الزلازل: إن الله ـ سبحانه ـ خلق الأرض من طبائع مختلفة يُمسِكُ بعضُها بعضًا، فإذا ضَعُفَت طبيعة منها وغلبت الأخرى؛ كانت الزلزلة، وإن ضَعُفت أشدَّ من ذلك كان الخسف»[٣]. ومن الطبيعي ألا يروق هذا الاتجاه لجمهور المتكلمين النافين للطبائع والخصائص الذاتية للموجودات، الذين حاولوا تفسير تغيرات الطبيعة من خلال فكرة الجواهر والأعراض مخالفين بذلك المفهوم الأرسطي[٤].

(١) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٧٦، وانظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه، ص: ٩٨.

(٢) انظر: أبو منصور الماتريدي، التوحيد، ص: ١٢.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٦٣.

(٤) انظر: الجرجاني، شرح المواقف ٥/ ١٣٧ ـ ١٤١.

al-maktabeh مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

وهذا رأي أصحاب الطبائع من الفلاسفة القدماء كما حكاه الأشعري[١]، وهو رأي أرسطو في مركبات العالم السفلي التي يلحقها الكون والفساد كما حكاه الشهرستاني[٢]. ونسب الأشعري للنظام المعتزلي القول بتعدد أجناس الجواهر التي تتركب منها الأجسام؛ فمنها: بياض، وسواد، وصفرة، وحمرة، وخضرة، ومنها: حرارة، وبرودة، ومنها: حلاوة، وحموضة، ومنها: روائح، وطعوم، ومنها: رطوبة، ويبوسة، ومنها: صور، ومنها: أرواح[٣].

وعلى كل حال فإن التدقيق في دليل النظَّام يجعلنا نلاحظ أنه يقوم على فكرتين أساسيتين:

الأولى: فكرة الطبائع، فلكل عنصر في الطبيعة طباع خاصة به، فبعضها حار وبعضها بارد. . .

الثانية: فكرة التضاد، فاختلاف الطبع يؤدي إلى صراع بين الأضداد وعدم قبولهما للاجتماع من أنفسهما إلا بجمع جامع لهما أرغمهما على الاجتماع.

وهنا لا بد لنا من أن نتساءل عن مصدر هاتين الفكرتين.

فبالنسبة لفكرة الطبع، نجد الدكتور أبو ريدة ـ رحمه الله ـ يذهب إلى أنها أثر من آثار قول النَّظَّام بالطبائع والكمون[٤]، وقد تبين لنا أثناء البحث في هاتين القضيتين أنهما عائدتان أيضا إلى فكرة أرسطو في الطبائع الذاتية للموجودات وخروجها من الإمكان إلى التحقق الفعلي. وقد اطلع على مذهب أرسطو من

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٠٩.

(٢) انظر: الملل والنحل ٢/ ١٢٦.

(٣) الأشعري: المقالات، ١/ ٣٠٩.

(٤) انظر: النظام وآراؤه الكلامية، ص: ٩٨.

www.christianlib.com

خلال كتابين: أحدهما «السماع الطبيعي» لأرسطو، والثاني «الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة» لفلوطرخس، وكلاهما كانا قد ترجما في زمانه[١].

أما بالنسبة لفكرة التضاد فإننا نجدها لدى العديد من فلاسفة اليونان، وقد تناولها هؤلاء أثناء حديثهم عن تكون الأجسام وفسادها، وقد اختلف قدماء اليونان في نظرهم إلى ذلك، فقال بعضهم بمادة واحدة معينة تنشأ الموجودات وتفسد عن تكاثفها وتخللها، على اختلاف فيما بينهم في تحديد هذه المادة، وفريق آخر قال بمواد عدة ينشأ الكون باجتماع الأجزاء المؤلفة له، وهو يفسد بافتراقها[٢].

ولا سبيل للحديث عن الأضداد لدى الفريق القائل بمادة واحدة، غير أنه يمكننا تتبع صور من ذلك لدى آخرين، فقد نظر **«إنكساغورس»** (٥٠٠ ـ ٤٢٨ق. م) إلى الطبيعة كما نظر أسلافه إليها، فلا شيء يفنى ولا شيء يأتي من العدم، إلا أن مذهبه في تفسير الظواهر الطبيعية كان مزيجاً من المبادئ العقلية والتفسير المادي، فرفض القول بالعناصر الأربعة؛ لأن ذلك لا يفسر الكيفيات المختلفة واللامتناهية في الأشياء. كما ذهب إلى أن أي جسم مادي يتكون من أجزاء متشابهة لا تختلف عن بعضها مهما استمرت القسمة[٣].

ولكن «إنكساغورس» يفترض أن أصغر أجزاء المادة ـ ويسميها بالبذور ـ تحتوي على جميع الكيفيات الممكنة، وقد كانت هذه البذور مختلطة ببعضها

---

(١) انظر: الباب الأول من هذا البحث ص: ١١٥، ١٤٥.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ١٥١.

(٣) انظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٧٧ ـ ٧٨، والأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص: ١٩٤.

www.christianlib.com

في مزيج أولي ثم انفصلت بعد ذلك، وأصبح الشيء يسمى بما يغلب عليه ويلوح أنه طبيعته. وهو يرى أن العقل يدرك جميع الأشياء، وهو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون(١).

أما **«هيرقليطس»** (٥٤٠ ـ ٤٧٥ق. م) فقد رأى أن الأشياء في تغير مستمر وتقلُّب دائم، فلا تستقر على حالة واحدة لحظة من الزمن، وهذا الاستقرار الذي نلاحظه إنما هو وهم وعجزٌ منا عن رؤية هذا التغير، ويقوم هذا التغير على الصراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، وبتلازم صراع الأضداد واستمراره يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء، وحوادثُ الكون لا تجري بمحض المصادفة أو العشوائية، بل تسير وفق نظام حتمي تفرضه الحكمة والعقلانية التي يمكن أن نعبر عنها بالقوانين الطبيعية(٢).

وقد ذكر أرسطو أن الكون يقتضي فعلاً وانفعالاً، وأن بعض قدماء الفلاسفة كانوا يقولون: يجب أن يكون ذلك عن متباينين ليحصل تحول، وذهب آخرون إلى أن ذلك يجب أن يكون عن متشابهين؛ ليؤثر أحدهما بالآخر. أما أرسطو فيرجح أن ذلك يقتضي مختلفين بالنوع، أي: أن يكونا ضدين أو وسطين بين ضدين(٣).

ولدى التدقيق يتبين لنا صعوبة رد فكرة النَّظَّام هذه إلى مذهب بعينه،

---

(١) انظر: أرسطو، الكون والفساد، ص: ١٠٦. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، مكتبة نهضة مصر، ص: ١٤٠.

(٣) انظر: أرسطو، الكون والفساد ص: ١٦٦، ١٦٨ ـ ١٦٩. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ١٥٢.

www.christianlib.com

وإذا أردنا أن نحدد مصدراً واحداً نجد أن مذهب النظّام أكثر شبهاً بمذهب إنكساغورس، فقد تحدث إنكساغورس عن مادة تحتوي عناصر متباينة مختلفة، كما أنه لم يردَّ تكوُّن الأجسام إلى عنصر أو عناصر محددة، وتحدث عن العقل بوصفه جامعاً ومنظماً لهذه العناصر جميعاً، غير أن حديثه عن تضاد الأجسام جاء خافتاً بعض الشيء، ولعل من الراجح أن النظّام استفاد الفكرة من هؤلاء جميعاً، ثم استخدمها في نصرة مذهبه في التوحيد.

غير أن بعض الباحثين يعرض مصدراً لفكرة النظام هذه لدى الدَّيصانية والمانوية، فقد تكلم هؤلاء عن مبدأين هما النور والظلمة، يمتزج أحدهما بالآخر، وعن اجتماعهما تتكون جميع الموجودات، أما هو فقد أدخل تعديلاً على هذه الصيغة، فتكلم عن الله ﷻ الذي بقوته تجتمع الأضداد وتتحد، فالتدخل الإلهي هو التفسير الوحيد لاجتماع الأضداد لديه، ويغدو اجتماع الأضداد والكمون دليلاً على التوحيد لديه[١].

وأعتقد أن هذه الفكرة مرجوحة، فالنظام يرفض الأساس الذي يقوم عليه اعتقاد المانوية ويرفض رد الظواهر إلى مزيج من النور والظلمة، فالعالم عنده مكون من أجسام مختلفة، وجواهر متضادة من خفيف شأنه الصعود، وثقيل شأنه الهبوط، وحي متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره، من حر وبرد، ورطوبة ويبوسة وغيرها، وهذه العناصر مختلفة متضادة بالطبع، ولكن العالم ليس فوضى فالله نظمه وقهر العناصر وجمعها على خلاف طباعها[٢].

(١) ذهب إلى هذا الرأي الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، والمستشرق الألماني فان إيس، انظر: النظام وآراؤه الكلامية، ص: ٩٨ وفان إيس، ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر، ص: ٢٥٩.

(٢) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٦٠، ٧١.

www.christianlib.com

أما ما ورد في جدله مع المانوية فإنما كان من قبيل الجدل والحجاج من الاعتماد على مسلمات الخصوم وتحويرها لإثبات معتقده الذي يدين به؛ إذ نراه يقول: «فإذا كان على ما وصفتم [أي: كون الموجودات من النور والظلمة] فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما، وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما كما يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار، وكما يمنع الماء مما في طبعه من السيلان بل ينبغي ألا يزدادان إلا تبايناً ومفارقة على قولكم»(١).

إذن فمقصد النظام ليس إلا بيان أن للأشياء خالقاً خلقها ومدبراً دبرها، وقهرها على ما أراد، فجمع ما أراد جمعه، وفرق ما أراد تفريقه منها، وهو هنا يحاكم المانوية إلى فكرة كان يعتقدها، لا لفكرة استفادها منهم.

وعلى كل حال فإن محاولة إرجاع آراء النظّام لمذهب فلسفي بعينه يكتنفه الكثير من الصعوبات، فيمكن أن نرى في مسألة الخلق والتحريك والكمون مذهب أرسطو، ومن تكون العالم من أجزاء متضادة لا نهاية لعددها وأن الله يقهرها على ما يريد، مذهب إنكساغورس. وعلى كل حال فيبقى للنظام نسقه الخاص، وهو إنما يستخدم هذه التفصيلات لخدمة التوحيد الذي يدين به.

* * *

المبحث الخامس
دليـل الفطـرة

يقوم دليل الفطرة على أن معرفة الله سبحانه وتعالى مطبوعة في النفس،

(١) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٦٥ ـ ٦٦.

www.christianlib.com

وأن أدنى التفات من الإنسان إلى نفسه وما حوله يسوقه إلى الاعتراف بوجود الله سبحانه وتعالى، دون أن يكون متأثراً في ذلك ببرهان أو خاضعاً لأية مؤثرات خارجية؛ فالإحساس والشعور بوجود الخالق أمر فطري وحسب(١).

وقد قال بدليل الفطرة جمع كبير من المتكلمين، ويذكر الباقلاني أن وجود الله معلوم اضطراراً(٢)، وكذلك يرى الغزالي أن وجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته، يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة، فالله سبحانه وتعالى أجلى الموجودات وأظهرها(٣)، ونصّ الشهرستاني على ذلك إذ قال: «الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها، على صانع حكيم عالم قدير»(٤). وذكر أن ما دلت عليه براهين الحدوث والإمكان دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية(٥).

ويستشهد في ذلك بجملة من الآيات الكريمة، منها قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[الزمر: ٣٨]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾[الزخرف: ٩]، كما أن هذه الفطرة تتجلى بوضوح في حال الضراء، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[الإسراء: ٦٧]، ويؤيد هذا الاتجاه كثير من المحدثين والمفسرين

(١) انظر: د. حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ١٨٠.

(٢) انظر: الإنصاف، ص: ٢٠.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دط/ دت، ص: ٤/ ٣١٢.

(٤) نهاية الإقدام، ص: ١٢٤.

(٥) انظر: السابق، ص: ١٢٤.

www.christianlib.com

والصوفية أيضاً[١].

وقد اهتدى إلى هذا الدليل جمع من فلاسفة اليونان؛ ويعلل أحد الباحثين ذلك بأن التعبير عن التوجه للإيمان بالقدرة الربانية كان يتسم بالعفوية، وهذه العفوية هي التي جعلت بعض مفكري الإغريق ومفكري القرون الأولى للمسيحية يميلون إلى اعتبار الوجود الإلهي حقيقة بديهية لا تقبل الجدل[٢]، غير أن الصواب جانب هذا الباحث، فالأمر ليس مرتبطاً بالبساطة والعفوية، بقدر ما هو مرتبط بكون الإيمان بالله ـ سبحانه وتعالى ـ مركوزاً في النفس البشرية.

فقد قال بهذا الدليل أفلاطون؛ إذ وجد أن في إيمان الناس بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيره بحسب إرادتها دليلاً يؤكد وجود الله سبحانه وتعالى، ولولا وجوده الفعلي لما آمن به الناس هذا الإيمان الفطري. وقد عبر عن ذلك في الكتاب العاشر من «النواميس»، حينما ذكر أن واقعة اعتقاد الهلينيين والبرابرة في وجود الآلهة من البراهين المؤكدة لوجودهم بالفعل[٣].

كما قال بذلك الأبيقوريون؛ إذ قالوا: إن الآلهة موجودة، ويدل على وجودها أنهم موضوع فكرة سابقة شائعة في الإنسانية جمعاء، والفكرة السابقة تتكرر بتكرار الإحساس، وكل إحساس صادق، وأساس هذه الفكرة السابقة

(١) انظر تفصيل ذلك في: محمد صالح الزركان، الرازي وآراؤه الفلسفية والكلامية، ص: ١٨٣. ود. حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ١٨١.

(٢) انظر: د. غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ص: ٤٠.

(٣) انظر: أفلاطون، النواميس، ضمن المحاورات الكاملة، ٦/ ٣٩٣. وانظر: مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي، ط٢، ص: ٢٢٨.

www.christianlib.com

الخيالات التي تتراءى لنا في المنام وفي اليقظة[1]. ولئن حاول الأبيقوريون أن يفلسفوا فكرة الإحساس بوجود الإله أو بردها إلى الأحلام والخيالات إلا أن ذلك لا ينفي أصل الفكرة وهو الإحساس.

غير أنه من المبالغة رد كل مشابهة إلى القول بالتأثر، فإذا كان دليل الفطرة قد وجد بصورة ما لدى أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان، فلا يمكننا القول بأن علماء الكلام قد استفادوا هذا الدليل منه، سيما وأن الأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل هو الإيمان الفطري، وهو مركوز في نفس كل إنسان، ومن شروط الحكم بالتأثير والتأثر ألا تكون القضية المدعاة في هذا المجال من المسائل الإنسانية العامة التي يمكن أن تتلاقى العقول عليها؛ بل من المسائل الخاصة، فالإيمان الفطري كما وجد لدى بعض الأوائل وجد كذلك لدى المتكلمين، هذا بالإضافة إلى ما استدلوا به من آيات القرآن الكريم في هذا المجال أيضاً.

* * *

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢١٨.

www.christianlib.com



التأثيرات اليونانية لدى المتكلمين في الصفات الإلهية

*** تمهيد:**

تعد قضية الصفات من القضايا الأولى التي كانت موضع اهتمام المتكلمين ومناقشاتهم، منذ نشأة علم الكلام وعلى مدار قرون متطاولة امتد البحث خلالها إلى جميع الفرق الإسلامية، وترجع أهمية هذه القضية إلى ارتباطها الوثيق بقضية التوحيد. والأسباب التي أدت إلى ظهور قضية الصفات لا تختلف في جوهرها عن الأسباب التي أدّت إلى نشأة علم الكلام، وسوف نحاول في هذا المبحث الوقوف على مدى تأثر المتكلمين بالفلسفة اليونانية في هذه القضية.

وقد نظر الفلاسفة الإسلاميون إلى الصفات على أنها إما سلوب هدفها نفي النقائص عن الله تعالى، أو إضافات لا تدل إلا على كمال تتصف به الذات دون إثبات شيء زائد عليها، بمعنى أنها اعتبارات ذهنيّة لا غنى عنها حتى يستطيع العقل البشري أن يكوّن لنفسه فكرة عن حقيقة الذات الإلهية(1)، في حين اتجه المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة إلى تقسيم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية وسلبية(2).

وتشتمل **الصفات الذاتية** كل صفة قائمة بذاته تعالى وتستلزم حكماً معيناً له، وهي عند جمهور الأشاعرة سبع صفات: الإرادة، والقدرة، والعلم، والسمع،

---

(1) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة، ص: ٤٠.

(2) انظر: د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ٥٠٥.

www.christianlib.com

والبصر، والكلام، والحياة. أما المعتزلة فقد كان منهجهم العام هو نفي زيادة هذه الصفات على الذات؛ لأن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء.

غير أنهم لم يكونوا على درجة واحدة في هذا الموضوع، فواصل بن عطاء نفاها جميعاً، ولكن حاول أتباعه من بعده أن يخففوا من غلوه، فأثبت بعضهم صفة العلم، وأثبت آخرون العلم والقدرة، وهذه الصفات عندهم هي عين الذات؛ فالله عالم بعلم وعلمه هو ذاته، وقادر بقدرة وقدرته هي ذاته، وذهب بعضهم إلى إثبات الصفة بنفي ضدها، فمعنى أنه عالم هو نفي الجهل عنه، وذهب آخرون إلى أن المراد من وصف الله بالعلم والقدرة أنه على حال من العلم والقدرة.

أما الصفات الفعلية فتدل على أمور خارجة عن ذاته سبحانه وتعالى، وتتصل بأفعاله ومخلوقاته، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وهي حادثة عند المعتزلة والأشاعرة. وأما **الصفات السلبية** فتشمل كل وصف لا يدل على أحد الأمرين السابقين، ومعناه عدم أمر لا يليق بالله سبحانه وتعالى، وهذه الصفات كثيرة؛ لأن كل نقص إنما يُنْفَى بعكسه، غير أن المتكلمين قصروا الحديث عن صفات بعينها تجمع الصفات السلبية كلها[1].

هذا إلى جانب **الصفات الخبرية**، وهي الصفات المستفادة من ظواهر النصوص، ويوهم ظاهرها التشبيه. وقد سار المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة على تأويل هذه النصوص، وصرفها عن ظاهرها؛ ذلك أن قضايا العقيدة عندهم لا تثبت إلا بالأدلة القطعية، أما النصوص فيقابلها احتمالات أخرى ينبغي المصير إليها

(١) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة ص: ٣٩ ـ ٤٩. وأستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور، دراسات في علم الكلام، ص: ١١٢. وأستاذنا د. حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ٢١٠.

www.christianlib.com

وصرفها عن ظواهرها دفعاً للتشبيه والتجسيم إن دلت هذه الظواهر على ذلك[١].

وفكرة التجسيم تتصل اتصالاً وثيقاً بقضية الصفات، وقد ظهرت هذه المقالة لدى بعض الفرق الإسلامية كالكرّامية وبعض الشيعة وبعض الحنابلة أيضاً[٢]. ويتصل بقضية الصفات كذلك فكرة المعاني التي قال بها معمر بن عباد السلمي من المعتزلة، وفكرة الأحوال التي قال بها أبو هاشم الجبائي وبعض الأشاعرة.

هذا ويربط بعض الدارسين بعض القضايا المتصلة بالصفات بمؤثرات يونانية، فينظر إلى فكرة التنزيه على أنها مستفادة من صفات المحرك الأول التي قال بها أرسطو، وتُربط فكرة التجسيم بآراء بعض قدماء اليونان والرواقيين، وفكرة المعاني والأحوال تربط بالمثل الأفلاطونية وسوف تتم مناقشة هذه الآراء في هذا الفصل. وقد كان السلف بمعزل عن هذه الاتهامات؛ لأنهم وصفوا الله سبحانه بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه، إذا كانت نسبته ثابتة مع التنزيه[٣]. ومهمتنا في هذا البحث الوقوف على هذه القضايا ومناقشتها.

* * *

المبحث الأول
صفات الإله لدى فلاسفة اليونان

إن النزعة الدينية فطرة أصيلة لدى الإنسان منذ أقدم العصور، وقد كان

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار، ص: ٩٥. وانظر: الدكتور حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) انظر: د. ثائر الحلاق، صفي الدين الهندي وآراؤه الكلامية، مع تحقيق الرسالة التسعينية، رسالة ماجستير، دار العلوم، بإشراف الدكتور حامد طاهر، ٢٠٠١م، ص: ٦٩.

(٣) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ت: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ، ٢/ ١١١.

www.christianlib.com

الشعور الفطري يدفع اليونانيين للاعتقاد بأن لدى الإلهة قوة تمد يد العون للإنسان في أوقات الشدة، فكانوا يتقدمون لها بالصلوات ويقدِّمون بين يديها الأضاحي والقرابين، ويسألونها مطالبهم وحاجاتهم التي هي قادرة عليها.

وكان هذا التصور للآلهة يقوم **لدى اليونان على التعدد**، ويشمل كل ما يقع فوق الأرض وأسفلها، غير أن الآلهة التي تقيم فوق الأرض هي وحدها التي تتدخل في حياة البشر، وبالنظر إلى هذه الآلهة بحسب طبيعتها، فإنها **أقوى** الموجودات، وفيها يتجسد كل ما يعجز الإنسان عن تحقيقه، فهم فوق مستوى البشر، وما النقص الذي يحسه الإنسان ويحيط به إلا كمال لدى الآلهة[١].

والآلهة **قوية** لا ينالها ما يلحق الإنسان من تعب، **قادرة** تستطيع أن تفعل ما تشاء، تتوجه إلى البشر وتطلب منهم تنفيذ أوامرها عن طريق علامات غير مباشرة تحدد لهم ما ينبغي عليهم فعله. **ويمكن القول بصورة عامة إن تصور اليونان للآلهة كان تعبيراً عن آمالهم ومخاوفهم**، غير أن الأساطير اليونانية تتضمن حكايات عن الآلهة لا علاقة لها بآمال البشر ومخاوفهم، يدور قسم كبير منها عن الحكايات الفاضحة التي تدور حول غراميات الآلهة وصراعاتهم[٢].

وهنا سيبرز دور الفلسفة في محاولة تصحيح هذه التصورات الشعبيّة والأسطورية عن الكون والقوى التي تحكمه وتسيطر عليه، ويمكن أن نلمح لدى اليونان اتجاهين أساسيين لفكرتهم عن الإله: اتجاه طبيعي ينظر إلى الإله أو الآلهة نظرة مادية، وآخر مثالي مفارق لا ينتمي إلى عالم المادة ولا يتسم بسماتها. وسوف نتناول هذين الاتجاهين فيما يلي:

---

(١) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

www.christianlib.com

أولا ـ الاتجاه الطبيعي :

يقوم هذا الاتجاه على النظرة المادية للإله أو الآلهة؛ فالآلهة مصنوعة من المادة الداخلة في تكوين عناصر الطبيعة، على اختلاف فيما بينهم في تحديد هذه المادة أهي الماء والتراب والنار معاً، أو بعض هذه العناصر.

أما عن تصورهم لفعل الآلهة ودورها في الطبيعة فقد كان باهتاً؛ إذ غدا الكون خالياً من التدخل الأسطوري لأي عنصر إلهي، وأصبح تفسير جميع الحوادث التي يشاهدها الإنسان في الكون من رعد وبرق وبراكين وزلازل ومواليد مشوهة يرجع إلى علل طبيعية. فقد وجد هؤلاء أن على الفلسفة أن تستعين بالعلم لإنقاذ البشر من خشية بطش ظُلم الآلهة، وأن تفسر التغير الذي يطرأ على الأشياء وفق أسس طبيعية، على أساس علمي من البحث عن حقائق الأمور، ثم رد هذه المظاهر إلى أسباب مادية تعمل في عالم الطبيعة عملاً آلياً، ولكنه عمل حكيم قائم على قوانين الطبيعة[1].

وقد كانت مظاهر الطبيعة قبل ذلك تعلل على أساس من الخرافات ومن تدخل الآلهة المتعددة في أعمال الناس وفي مظاهر هذا العالم الطبيعي، غير أن هذه النزعة لم توصد الباب أمام كل تصور إلهي، فقد بقي هناك مكان للعنصر الإلهي في الفضاء المحيط بالكون، وهناك يمكن للوجود الإلهي أن يستمر، وهذه الآلهة محكومة بنظام الطبيعة وخاضعة له[2].

وما يهمنا هنا هو هذا العنصر الإلهي في هذه المنظومة، وفي هذا المجال

---

(١) انظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٢٦. ود. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف بالإسكندرية، ط١، ١٩٦٤، ص: ١٤.

(٢) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٧٦، ٣٠٧.

www.christianlib.com

يروى عن طاليس أنه كان يقول: «كل شيء مملوء بالآلهة»، وكان يعني بذلك النفس الممتزجة بالعالم أو القوة المباطنة للأشياء التي تحركها، وبهذا أنزل طاليس الآلهة من السماء وجعلها تسكن جميع الآشياء[١].

ويمكن أن نلحظ ذلك لدى إنكسمندرس (٦١٠ ـ ٥٤٧ق. م) إذ ذكر أن مصدر جميع الموجودات لابد أن يكون علة أولى أو شيئاً عاماً يقبل التشكيلات المختلفة كما يقبل الأضداد، وقد عبر عن هذه المادة «بالإبيرون» وقد أثارت هذه الكلمة اختلافات بين المفسرين؛ أهي اللامحدود أو اللا نهائي أو المبهم، و«الإبيرون» هو الجامع لخواص كل شيء وصفاته، وهو أشبه بالسديم الأول الذي نشأ منه الكون[٢]. وينظر البعض إلى اللامحدود أو اللانهائي لدى انكسمندرس على أنه إلهي؛ لأنه خالد وغير قابل للفساد[٣]، ولعله تأثر بتصور «طاليس» حين تصور أن الأرض كسفينة تعوم على المياه، فمن المحتمل أن يكون «إنكسمندرس» قد تصور لهذه السفينة قائداً[٤].

أما إنكسيمانس (٥٨٨ ـ ٥٢٤ق. م) فقد فرق بين نوعين من الألوهية؛ إذ وصف **الهواء** اللامحدود بأنه **إلهي**، وجعل إلى جانبه آلهة تنشأ من هذا الهواء[٥]. وقد رفض «هيرقليطس» (٥٤٠ ـ ٤٧٥ق. م) التصور الذي يسيء إلى

---

(١) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص: ٥٤.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٥٢. ود. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص: ٤٧.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ١/ ٢١٢. ود. حسن عبد الحميد، موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة نبيل، ٢٠٠٠م، ص: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠٧.

(٥) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠٨.

www.christianlib.com

جوهر الألوهية؛ كتصورهم بصورة بشرية تنسب إليهم انشراحاً أمام الأضاحي، وتحدث عن كائن وحده هو **الحكيم**، ولكنه يرى أن هذا العالم لم يصنعه أحد من البشر أو الآلهة، ولكنه كان وهو كائن وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقـدار، هذه النـار هي الله، وهذا يدلنـا على أنه كان يقـول بوحـدة الوجود أيضاً[1].

أما إكسينوفان[2] فقد آمن بإله واحد كامل العلم والحكمة، صالحاً أخلاقياً أبدياً، مكتفياً بنفسه، ثابتاً، تام القدرة. وهذا ما أجمله اكسينوفان بقوله: هناك إله واحد، الأسمى بين كل الآلهة والبشر، لا يشبه البشر لا في الجسم ولا في العقل، كله بصر وسمع، وكله عقل، يسيّر الأشياء بقوة عقله ليس باستخدام أداة، وهـذا الإله موجود في كل مكان من غير أن يتحرك على الإطلاق؛ إذ لا يليق به أن يتحرك من مكان إلى آخر أو أن يغير موضعه[3].

ولكن رغم أن هذه الصفات التي أطلقها إكسينوفان على الإله توحي بشيء من التنزيه، ولكنها ليست كذلك فـي حقيقة الأمر، فهو يذكر أن الإله ذو جسم، ولكنه جسم خاص بـه وحده، ولـم يكن إكسينوفان بهـذه الصيغة متجـاوزاً عصره

---

(١) انظر: يوسف كرم، تـاريخ الفلسفة اليونانية ص: ١٩. وانظر: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٧٣.

(٢) إكسينوفان (٥٧٠ ـ ٤٨٠ق. م) ولد فـي قولوفون إحدى مدن أيونة وغادرها بسبب غزو الفرس لبلاده واستقر في إيليا، كان شاعراً حكيماً انتقض فيثاغورث لاعتقاده بالتناسخ، وقد ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة فقد تصور الوجود تصوراً روحياً. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) انظر: د. الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص: ٩٦. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ٢٨.

www.christianlib.com

بدرجة كبيرة يمكن القول معها أنه قدم مفهوماً جديداً عن موجود إلهي روحي تماماً[١]. ويؤكد ذلك أن أرسطو يقول عن إكسينوفان: إنه نظر إلى مجموع العالم وقال: إن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله[٢].

وانطلاقاً من هذا يتبين لنا خطأ المقارنة التي عقدها الدكتور «أحمد فؤاد الأهواني» بين إكسينوفان والمعتزلة[٣]، ويؤكد ذلك ما ذكره أحد الباحثين أن إكسينوفان لما وقع في الاستعارات أخذ يشبه الله بفلك، وكانت النتيجة عنده أن الله لا يمكن أن يكون لا متناهيًا، كما أنه لا يمكن أن يكون له حركة وسكون كما أنه لا أول له ولا وسط ولا آخر[٤].

أما بارمنيدس (ولد حوالي: ٥١٠ق. م) فلديه كائن إلهي يكشف للشاعر عن الحقيقة التي لا يمكن له ـ بوصفه بشراً ـ أن يكتشفها بمفرده، ولهذا الكائن نفس الوظيفة التي كانت لربات الفنون عند هوميروس وهزيود، وتسمى عند بارمنيدس **«العدالة»**، ولها مسكن عند البوابة التي ينفذ منها الليل إلى النهار، ووظيفتها السهر على النظام في الكون وفي داخل عالم الظن هناك آلهة أخرى، بعضها يحكم الكون والفضاء بصفة خاصة، وحكامها من منطقة القمر، ومن هذه الآلهة تخرج كل القوى الإلهية، وهذه لا وجود لها إلا في الظن كحال الكون

---

(١) انظر: بارتلمي سانتهيلير، تاريخ الفلسفة الإغريقية، ضمن مقدمة كتاب الكون والفساد لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، المطبعة المصرية بالقاهرة، ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣٢، ص: ١٠٠. وأيضاً د. محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء٢٠٠٤م، ص: ٧٩.

(٢) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، ١/ ٣٣.

(٣) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص: ٩٦.

(٤) انظر: بارتلمي سانتهيلير، تاريخ الفلسفة الإغريقية، ص: ١٠٠.

www.christianlib.com

الذي تدور فيه[١].

وذهب «إنباذقليس» (٤٩٠ ـ ٤٣٠ق. م) إلى القول بالعلل الأربعة وسماها الجذور، فتحصل الموجودات بالامتزاج والانفصال بينها عن طريق قوتين إلهيتين، هما الحب والكراهية. وقد رأى إنكساغوراس أن نظرية إنباذقليس غير صالحة؛ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء، وذهب إلى أن أي جسم مادي يتألف من أجزاء متشابهة لا يختلف بعضها عن بعض مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية، وهو يفترض أجزاء غاية في الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها، وتحتوي على كافة الكيفيات الممكنة[٢].

واعتبر ديموقريطس (٣٦٠ ـ ٤٦٠ق. م) بأن الرأي القائل بوجود آلهة في السماء ذات النجوم وبوجود عالم سفلي رأي خاطئ، ولكن هذا لا يعني عدم التسليم بوجود آلهة بشكل مطلق، فالآلهة عنده هي كائنات مركبة من الذرات، وهي شديدة التماسك، وهي على شكل البشر ولكنها أجمل وأكبر، وتتمتع بالخلود، وهي تأتي من أي ناحية وتدخل إلى عالم البشر، وتظهر للإنسان سواء في اليقظة أو في الحلم، وهو في هذا المجال يقترب من التصور الشعبي للآلهة، وهذا ما يصفه البعض بالاستسلام للأمر الواقع، غير أنه أدخل مفهوماً جديداً على الآلهة وهو أنها مؤلفة من ذرات وأنها شديدة التماسك[٣]. . .

والعالم لدى أبيقور ليس صنعةً إلهية، والآلهة لا تعنى بأمر الكون ولا تدبره، ولكن الآلهة مع ذلك موجودة ولها أشكال إنسانية، وهي تحيا لنفسها فقط، في

---

(١) انظر: أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٣٠٨.

(٢) انظر: الدكتورة أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ٩٥، ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٣) انظر: د. حسن عبد الحميد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٢٥ ـ ١٢٦.

www.christianlib.com

مجال يقع خارج الكون، وهي لا تلقي بالاً إلا إلى سعادتها، ولا يمكن التأثير عليها بالصلوات والأضاحي[١].

أما المدرسة الرواقية فقد قدمت مفاهيم متعددة لما يتصل بالألوهية؛ فالإله هو «القانون الطبيعي» تارة، وهو «الأثير» تارة أخرى، وهو «العقل» ـ أو «اللوجوس» ـ الذي ينتشر عبر الطبيعة بأسرها، وهذا المفهوم يجعل الرواقية تقترب من فكرة «وحدة الوجود»، والإله جسم ولكن ليست لـه هيئة معينة[٢]، هذا إلى جانب تصورهم لسيطرة العناية الإلهية على كل شيء. وإذا كان تصور أفلاطون وأرسطو للألوهية قائماً على أن الله عقل مجرد، وتصور أبيقور على أن للآلهة هيئـات إنسانية، فإن الرواقيين يرون أن للإله جسماً، لكن ليست له هيئـة معينة، وباستطاعته أن يتخذ أي هيئـة يشاء[٣]. وقـد نسب أفلوطين إلى الرواقيين القول بأن الإله جسد بلا كيف[٤].

ويمكن أن نلحظ لدى كل من الرواقيين والأبيقوريين ارتكاساً نحو المادية، ويبرز التجسيم لدى الرواقيين فـي صـور متعددة، فقـد أخضع الرواقيون أنسـاب الآلهة لنظام الفلسفة فأعطيت أسماء الآلهة مضمونات جديدة فالإلهة «هيرا» تصبح هي الهواء، والإله «بوزايدون» مثل الماء، و«زيوس» هو النفس حامل الحياة،

---

(١) انظر: أولف جيجن المشكلات الكبرى، ص: ٣١٨ ـ ٣٢٠.

(٢) انظر: د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص: ١٤٤، وأولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٣٢٢.

(٣) انظر: أولف جيجن المشكلات الكبرى، ص: ٣٢٢.

(٤) انظر: إميل بريهييه: الآراء الدينيـة والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة د. محمد يوسف موسى ود. عبد الحليم النجار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤م، ص: ١٠٧.

www.christianlib.com

والإلهة «أثينا» أول ولد لزيوس هي الأثير السماوي، وبذلك تجاوز الرواقيون العداوة الحادة بين الفلسفة والشعر التي استمرت منذ الأيونيين حتى أفلاطون[١].

ثانياً ـ الاتجاه المثالي:

لم يعد محور البحث منذ زمن سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ق. م) هو المادة أو الطبيعة أو العالم الخارجي، وإنما اتجه البحث إلى الإنسان واهتم بما وراء الطبيعة، فاكتملت بذلك كل فروع الفلسفة، من معرفة وأخلاق وميتافيزيقا. ويمكن أن نجد تصوراً واضحاً عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لدى أفلاطون وأرسطو وهو تصور مثالي بعيد عن المادية والجسمية والتشبيه بالبشر. فقد كانت الألوهية العليا عند أفلاطون وأرسطو عقلاً بغير جسم، أما آلهة منطقة السماء فإنها على هيئة دائرية[٢].

وقد أكد أفلاطون ارتباط علم الطبيعة بالبحث في الألوهية؛ إذ ذكر أن الحقيقة لا يمكن أن توجد في عالم المحسوسات وإنما في عالم مفارق هو عالم المثل، ونقطة البداية في العلم الطبيعي عند أفلاطون هي محاولته تفسير التغير والصيرورة البادية في الكون، حيث لاحظ أن كل متحرك لابد له من محرك، ولما كان المتحرك مادياً كان الشرط الأول في **المحرك ألا يكون مادياً**، لذلك انتهى إلى أنّ النفس اللامرئية هي العلة الأولى في حركة الكون[٣].

ويحدد أفلاطون في محاورة الجمهورية قواعد السلوك في موضوع الألوهية، من خلال قاعدتين: **تنص الأولى منهما على أن الله بسيط غير مركب**،

(١) انظر: د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص: ٣٢٢.

(٣) الدكتورة أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: ١٩٩ ـ ٢٠٣.

www.christianlib.com

ثابت لا يتغير، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يظهر في صورة غريبة عن طبيعته، ولا أن يخدع البشر أو يغويهم بظهوره في أمثال تلك الصور، ونراه يقول في ذلك: «إن الله بسيط بالكمال، وحق في الكلمة والمأثرة كليهما؛ لا يتغيّر ولا يخدع الآخرين، لا في اليقظة ولا في المنام، لا بالمظاهر أو الإشارة أو الكلمة»[١].

ويعرض أفلاطون أدلته على أن الله واحد وعينه بالذات، وأنه غير قابل للتغير في صورته الخاصة المميزة، والدليل على ذلك أن أي شيء جيد يكون أقل عرضة للتحول والتغيُّر، ولما كان الله والأشياء الإلهية في منتهى الكمال في كل الطرق، فلذلك هي غير متغيرة ولا متبدلة؛ لأن الذي حاز ذروة الكمال سيكون تغيره نحو الأقل؛ لأننا لا يمكننا افتراضه ناقصاً سواء في الفضيلة أو في الجمال، إنه لمستحيل أن تكون مشيئة الله متغيرة؛ لكونه ـ كما يُفترض ـ الأجمل والأفضل الذي يمكن تصوره[٢].

أما القاعدة الثانية من قواعد السلوك في موضوع الألوهية فتنص على أن الله خيّر، وبالتالي لا يمكن أن يكون إلا علة للخير، وفي ذلك يقول: «الخير يخص الله فقط، وأسباب الشرور يُبحث عنها في غير مكان، وليس فيه على الإطلاق»[٣].

ويعبر عن ذات الفكرة في «بارمنيدس»، فيذكر أنه لا يكون الواحد لا واحداً ولا كثرة، ولا يكون منفصلاً ولا مجتمعاً، ولا يكون شبيهاً ولا غير شبيه، ولا يكون صغيراً ولا كبيراً ولا مساوياً[٤].

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ضمن المحاورات الكاملة، ١/ ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٢) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ضمن المحاورات الكاملة، ١/ ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٣) أفلاطون، الجمهورية، ضمن المحاورات الكاملة، ١/ ١١٩.

(٤) انظر: أفلاطون، بارمنيدس، ضمن المحاورات الكاملة، ٢/ ٧٧.

www.christianlib.com

وفي طيماوس يذكر أن الله كله في حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس، ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل إلى الجوهر الدائم نقول: كان وسيكون، وهذا يدل على أننا نجهل طبيعته؛ إذ لا يلائمه إلا الحاضر[١]؛ كما يؤكد ذلك في «بارمنيدس» أن الواحد كان ويكون وسيكون، قد أبدع ويكون مبدعاً وسيبدع[٢].

وفي «النواميس»، يؤكد أفلاطون على أن الدولة الفاضلة ينبغي أن تكون مبنية على الممارسة الصحيحة للعبادة، ويكون مواطنوها على دراية بالصورة السليمة عن الألوهية، فينبغي أن يكون لديهم **إيمان بوجود الآلهة، وأنها تعنى بأمر البشر، وأنه لا يمكن التأثير عليهم** بالصلوات ولا بالقرابين[٣].

والبحث في ماهية الإله عند أفلاطون يضعنا أمام مشكلة شديدة التعقيد، فقد ورد في طيماوس، الإله الصانع يبني الكون المحسوس، وعينه على النموذج أو المثال، والخاصية المسيطرة عليه أنه خيّر، ولديه تسميات متعددة وأشياء كثيرة يدعوها آلهة، فالصانع هو الإله صانع العالم، وكذلك النجوم والأفلاك آلهة، وكثير من المثل لديه آلهة، والأرواح الخيرة كذلك آلهة، إلى جانب آلهة الديانة الشعبية المألوفة لدى اليونان[٤].

---

(١) انظر: أفلاطون، طيماوس، ضمن الأعمال الكاملة، ٥/ ٤٢٢. وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٨٢.

(٢) انظر: شوقي تمراز، أفلاطون والديانات السماوية، الأهلية بيروت، ١٩٩٤م ص: ٢٠٢.

(٣) انظر: أفلاطون، النواميس، ضمن الأعمال الكاملة، ٦/ ٤١٢ ـ ٤١٣.

(٤) انظر: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٧٣. ود. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص: ٢٣٢.

www.christianlib.com

وما سبق يدعونا للتساؤل عن الإله الحق بين هؤلاء لدى أفلاطون؟ ولعل ما ذكره الأستاذ «يوسف كرم» يقدم إجابة مقنعة لهذا التساؤل؛ إذ رأى أن اشتراك لفظ الإله في لغة أفلاطون، وهو يقصد بالإله «مبدأ التدبير» متمايزاً عن المادة بشكل تام، فحيثما وجد التدبير والنظام وجدت الألوهية ـ أي: الروحية ـ ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط.

أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم موضوعون على قدم المساواة كل في قمة نوع ومقولة: الصانع هو الفاعل الأول، والخير هو غاية العقل القصوى، والجمال هو المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أو المثل حاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض فالصانع خيّر، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم جميل، فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية صوّرَ المَثَلَ في المادة، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تُحتذى، وهو الخير والجمال من حيث هو علة غائية تحب وتطلب، هذه كلها صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، ولما أحل الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الله «بالواحد» «الواحد بالذات»[1].

ويرى «وولتر ستيس» أن المشكلة الكبرى فيما يتصل بفكرة الألوهية عند أفلاطون تكمن في تصور علاقة الله الأسمى بالمثل عامة ومثال الخير خاصة؛ إذ لا يمكننا اعتبار أن المثال يدين بوجوده لله؛ لأن هذا المفهوم من شأنه أن يؤدي إلى اختلال المفهوم الفلسفي للمثال، من حيث حقيقته الخالصة ذات الوجود الذاتي، وكونها لا تدين بوجودها لشيء.

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٧٨ ـ ٨٨.

www.christianlib.com

كما لا يمكن اعتبار المثال أساس وجود الله؛ لأن هذه الفكرة تنتهك فكرة الله وتحوله إلى وجود مشتق، وبالتالي يكون مجرد مظهر. وإذا اعتبرنا الله والمثال حقيقتين مستقلتين مطلقتين على نحو متساوٍ فإن مذهب أفلاطون سيغدو عبارة عن ثنائية تبعث على اليأس. ويرى «ستيس» أن الحل لهذه المشكلة يكمن في اعتبار مثال الخير والإله الصانع وجهان لعملة واحدة، أو لفظان يعبران عن شيء واحد[1].

ولكن ألا تتعارض فكرة التوحيد بين الله والمثال مع فكرة البساطة وعدم التركيب التي يصف بها أفلاطون الإله؟ وإذا كان بإمكاننا أن نثبت أن ذلك لا يتعارض مع مفهوم البساطة كان بإمكاننا أن ننظر إلى المثل على أنها صفات لله الخالق على أساس التوحيد بين الصفة والموصوف والله والمثال، لاسيما وأن الصفات التي تطلق على الإله الأفلاطوني ينبغي أن تعتبر نموذجاً لمثالها إذا لم نعتبرها مثل ذاتها.

أما «أرسطو» (٣٨٥ ـ ٣٢٢ق. م) فيرى ضرورة إثبات جوهر دائم غير متحرك، والزمان والحركة أزليان أبديان، والحركة عرض لجوهر، والزمان مقياس للحركة، وفي ذلك يقول: «من الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك. فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات، فإن كانت الجواهر فاسدة، فالأمور كلها تكون فاسدة، إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذاك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً»[2].

أما ماهية المحرك الأول عند أرسطو وصفاته فيمكن إجمالها فيما يلي:

---

(١) انظر: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) أرسطو، مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن أرسطو عند العرب، ص: ٣.

www.christianlib.com

ـ **المحرك الأول ليس جسمياً**؛ لأنه إذا كان جسمياً فلا يخلو أن يكون إما متناهياً أو غير متناه، ولا يمكن أن يكون جسماً متناهياً، لأنه لا يمكن أن تنتج قوة متناهية حركة لا متناهية من الأزل إلى الأبد، وفي ذلك يقول: «فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات، ونحن نبين أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عِظَم، وليس بمائت ولا منقسم، وذاك أنه يحرك زماناً بلا نهاية، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية»[١]. ثم إن المادة قوة، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون قوة بل تكون فعلاً ليس إلا، فهي إذن مفارقة للمادة[٢].

ـ **المحرك الأول أزلي**: لما انتهى أرسطو إلى أن كل متحرك يتحرك عن محرك، وأنه يجب الانتهاء إلى محرك لا يتحرك، ذهب إلى أن هذا المحرك قديم، وفي ذلك يقول: «ولما كانت الحركة واجباً أن تكون أبداً، ولا تُحَلُّ، فقد يجب ضرورةً أن يكون هاهنا شيءٌ هو **الأوّل**. . .، والمحرك الأول غير متحرك. . . خارج من كل تغير على الإطلاق وبطريق العرض»[٣]. والغريب أن أرسطو يستخدم في نصه لفظ **الأول** The First، ولم يستخدم لفظ القديم، The old، في حين عنون إسحاق ابن حنين لكلام أرسطو بقوله: «قدم المحرك الأول»[٤].

ـ **المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك**، وهذا شأن المعشوق والمعقول؛ لأن المحرك الطبيعي ينفعل طبيعياً، والمحرك الإرادي ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل

---

(١) أرسطو، مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ص: ٧، وانظر: الطبيعة، ١/ ٢٦٧.

(٢) انظر: أرسطو، مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ص: ٣.

(٣) انظر: أرسطو، الطبيعة، ٢/ ٨٦٥.

(٤) انظر: المصدر السابق، الموضع نفسه.

www.christianlib.com

به، فالمحـرك الأول هو الخير بالذات، وهو مبـدأ الحركة، وهو المبـدأ الذي تتعلق به السماء والطبيعة وبهذا يتجنب أرسطو اعتراضاً وجيهاً يمكن أن يوجه له، وهو: كيف يمكن أن موجوداً غير مادي يحرك حركة مادية؟ ويمكن الإجابة على هذا السؤال بالنظر إلى إله أرسطو على أنه علة غائية[١].

وفي ذلك يقول أرسطو: «إن هاهنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير مغيّر، وهذا هو المحرك على الاستدارة، وليس يُنال هذا بالقوة حسب، ولكن وبالفعل ظاهر. فإن السماء تتحرك حركة دائمة أزلية، فالمحرك بهذه الصفة»[٢].

ـ **المحرك الأول يحرك كمعقول ومعشوق**، وهو معقول لأنه فعل محض، وفعله التعقل، والتعقل القائم بذاته، والتعقل فيه عين المعقول، ومعقوله ذاته لا شيء آخر، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره؛ لأنه إن عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فالعاقل والمعقول والعقل واحد، وفي ذلك يقول أرسطو: «إن كان هاهنا شيء يحرِّك بأن يتحرك، فيجب أن يوجد شيء يُحرِك من غير أن يتحرك، هو جوهر، وفعله ذاته، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول»[٣].

وقد اتجهت الأفلاطونية المحدثة ممثلة بأفلوطين (ت: ٢٧٠م) إلى نفي كل صفة حسية للإله، فهو المبدأ الأول البسيط، وصفاته هي أثره وفعله الظاهر[٤]، وهو ليس خاضعاً لفواصل الزمان والمكان، ولا يحتمل زيادة ونقصاناً ولا امتداداً

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ١٨١.

(٢) انظر: أرسطو، مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ص: ٥.

(٣) انظر: أرسطو، مقالة اللام، ص: ٥. وانظر: أولف جيجن المشكلات الكبرى، ص: ٣١٧.

(٤) انظر: تاسوعات أفلوطين، ص: ٦١.

www.christianlib.com

معيناً[١]. ومع أن أفلوطين يقر بعجز العقل عن إدراك ذات الإله، إلا أنه يلجأ إلى تدعيم نظريته في الوحدانية تدريجياً من نفي إمكانية وصفه إلى تبرير بعض الصفات بردها إلى ذاته، ثم إلى تأكيد هذه الوحدانية بمغالاة في التجريد. فقد أكد في مرات متعددة استحالة إعطاء الله صفات عائدة للتصورات البشرية؛ إنقاذاً لوحدانيته وأحديته[٢].

من أجل ذلك جزم أفلوطين بعدم جواز إطلاق الصفات عل الإله؛ لأنه مبدع الصفات كما أنه مبدع الكائنات، فإذا أطلقناها عليه صار كالأشياء الزمانية، ولا يتميز عنها إلا كما يتميز كائن زماني عن آخر. وفي هذا يقول: «دع الأشياء كلها جانباً إذن، ولا تقل فيه شيئاً، ولا تخطىء بقولك في شيء إنه بين يديه، بل دعه هو كما هو عليه في ذاته، ولا تصفه بوصف من الأوصاف ليست فيه... إنه خير فقط، لا ينطوي على شيء في ذاته، بل إنه منزه عن الأشياء كلها، وهو فوقها وعلتها جميعاً»[٣].

إذن، فوحدة المبدأ الأول مطلقة، لا يمكن أن يكون عقلاً؛ بل ينبغي أن يكون ماهية تعلو على العقل وتظل دائماً في هوية مع ذاتها، فإذا شئنا أن ننسب إلى هذا الواحد صفات تبين لنا استحالة وصفه بأية صفة من الصفات المألوفة التي تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إن صفة الوجود ذاتها لو نسبناها إليه لكانت تنطوي على نوع من الثنائية[٤].

---

(١) انظر: تاسوعات أفلوطين، ص: ٨٤.

(٢) انظر: د. غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، ص: ٥٠.

(٣) تاسوعات أفلوطين، ص: ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٤) انظر: دراسة فؤاد زكريا على التساعية الرابعة (النفس) لأفلوطين، ص: ٤١.

www.christianlib.com

لكن أفلوطين أدرك أنه لا يمكنه الحديث عن الله بدون الصفات، فقال: إن الصفة عندما تُذكر فليس ذلك لأن الذات مفتقرة إليها، وإنما تستعمل للدلالة عليها، فعندما نقول موجود، فإننا نستخدم هذه الكلمة للدلالة فقط على الذي هو موجود. ثم إن الصفة ليست مضافة إلى كيانه، بل تكون هي ذاته، فعندما نقول: إنه خير، لا نذكر صفة لكيانه؛ بل نعني أنه هو الخير بالذات[١]. وهكذا ينبغي أن ننظر إلى كل صفة على أنها ذاتية فيه وليست إضافية، **وحتى عندما يفعل يكون فعله ذاته**، لا عملاً متميزاً عنه كالصفة الإضافية، فعندما نقول: إنه علة ذاته، نقصد أن فعله وذاته متلازمان، أي: كيانه ونتاجه واحد[٢].

ولكن أفلوطين أدرك أنه لا يمكن أن يتحرر من التصورات البشرية، واللمسات التي تضفيها هذه الصفات على الله، ووجد أن ذلك يعرض بساطته ووحدانيته لمنزلق خطير، لذلك فضّل الطريقة السلبية في الحديث عنه، وهذه الطريقة من شأنها أن تثبت عجز العقل الإنساني عن إدراك الذات الإلهية، ولكنه يعرف ما لا يمكن أن يتصف به الله من صفات النقص، فإذا أراد الإنسان أن يتحدث عن الله قال ما ليس هو عليه ولم يقل ماهو عليه[٣].

وهو يرى أن هذا الكلام بهذا الأسلوب من شأنه أن يدفعنا إلى التأمل، على أنه لا يوصلنا إليه، بل يوقفنا على عتبة الممر المؤدي إلى الاتحاد به[٤].

---

(١) انظر: تاسوعات أفلوطين، ص: ٦٦٣.

(٢) انظر: تاسوعات أفلوطين، ص: ٦٨٧، ود. غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، ص: ٥٣.

(٣) انظر: تاسوعات أفلوطين، ص: ٤٥٢.

(٤) انظر: تاسوعات أفلوطين، ص: ٤٥٢، ود. غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، ص: ٥٤.

www.christianlib.com

المبحث الثاني
التنزيه لدى المعتزلة
وصلته بصفات الإله لدى الاتجاه المثالي عند فلاسفة اليونان

تُقسم الصفات الإلهية عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى ثلاثة أقسام: ذاتية، وفعلية، وسلبية. والصفات الذاتية: هي الصفات القائمة بذاته تعالى وتستلزم حكماً معيناً له، وتوصف بأنها إيجابية وجودية، كالعلم والإرادة والقدرة...[١]، والصفات الفعلية هي التي تدور على أمور خارجة عن ذاته تعالى وتتصل بأفعاله كالخلق والرزق...[٢]، أما الصفات السلبية فهي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله سبحانه وتعالى، وليس لها وجود زائد على ذاته، كتنزيه الله عن الكيفيات المحسوسة وحلول الحوادث بذاته[٣].

ولما كانت الصفات السلبية لا تثبت شيئًا زائدًا على الذات، فقد كانت موضع اتفاق المعتزلة والأشاعرة. كما أنهم اتفقوا مع الأشاعرة في كون صفات الأفعال محدثة. غير أن الصفات الإيجابية التي تحمل معنىً وجوديًا زائداً على الذات، كانت موضع خلاف بينهم، فقال المعتزلة: إن الصفات غير زائدة على الذات؛ لأن القول بزيادة الصفات على الذات يفضي إلى العديد من المشكلات، منها أن ذلك يؤدي إلى تصور التعدد والتركيب في ذاته تعالى، كما يؤدي إلى إثبات قدماء مع الله.

---

(١) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: ٥١.

(٢) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص: ١٠.

(٣) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة ص: ٣٩ ـ ٤٩. وأستاذنا الدكتور عبد الحميد مذكور، دراسات في علم الكلام، ص: ١١٢. وأستاذنا د. حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: ٢١٠.

www.christianlib.com

فقال الأشاعرة: إن الصفات زائدة على الذات، من غير تعدد ولا تركيب في ذاته تعالى، وقالوا: إن هذه الصفات قديمة بقدم الذّات أي أنها لا بداية لها، وإنها متغايرة فيما بينها، فالعلم غير القدرة، وهما غير الإرادة، **وإنها لا هي هو ولا هي غيره**. وأساس مشكلة الصفات أن المتكلمين لم يفصلوا تمام الفصل بين عالمين مختلفين، هما عالم الغيب وعالم الشهادة[(١)].

يذهب البعض إلى أن البعد الفلسفي الذي اكتسبته المعتزلة نتيجة لاطلاعهم على كتب الفلاسفة، يتمثل **بالانتقال من مفهوم النفي الكامل للصفات إلى التوحيد بين الذات والصفات**[(٢)].

وقد دفعهم مفهوم التوحيد الذي ارتضوه لأنفسهم إلى أن ينظروا لهذه الصفات نظرة واحدة تتجه إلى المحافظة على التوحيد الكامل، ويعرض الإمام الأشعري مذهب المعتزلة في الصفات، فيقول:

«أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض. ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة. ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرْض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء. وليس

---

(١) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة، ص: ٤١، وأستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور، دراسات في علم الكلام، ص: ١٤٦. وأستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، دار قباء، الطبعة الخامسة ٢٠٠٠م، ص: ١٠٥. والأستاذ الزركان، الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) ومن هؤلاء الشهرستاني، انظر: الملل والنحل، ١/ ٤٦.

www.christianlib.com

بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت. . .»[١].

إلى غير ذلك من الصفات التي تدور في جملتها على النفي، والتي لا يمكننا بموجبها أن نكوِّن فكرة عن الله سبحانه وتعالى.

والواقع أن مذهب المعتزلة مرّ بمراحل متعددة في هذا الموضوع، منذ نشأته على يد واصل بن عطاء (ت: ١٣٠هـ)، وكان ذلك نتيجة طبيعية لمفهوم التوحيد الذي ارتضوه لأنفسهم: فأثبت واصل بن عطاء الصفات السلبية كالوحدانية والمخالفة للحوادث، ونفى عنه الصفات الإيجابية كالعلم والقدرة، وكان هذا المفهوم الذي ظهر عند مؤسس المذهب فجاً؛ لمعارضته لكثير من النصوص التي تثبت لله ـ سبحانه وتعالى ـ هذه الصفات، ولكن المذهب تطور متخذاً بعدًا فلسفيًا أعمق لدى أتباعه فيما بعد[٢].

وقد حافظ أبو الهذيل العلاف (ت: ٢٢٧هـ)، على التصور العام الذي ارتضته المعتزلة بشأن الصفات، فنراه ينفي عن الله شَبَهَ خلقه من كل وجه، ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١][٣]. ولعله أول من قال بوحدة الذات والصفات من المعتزلة، إذ قال فيما ـ يرويه الأشعري ـ: «هو [أي: الله سبحانه وتعالى] عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقِدَمه، وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفي سائر صفاته لذاته»[٤].

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: ١/ ٤٦. ونهاية الإقدام، ص: ١١٥. وانظر: ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ٣٨.

(٣) انظر: أبو الحسين الخياط، الانتصار، ص: ٤٩ ـ ٥٠.

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٦٥.

www.christianlib.com

فإذا قلنا الله عالم، فقد أثبتنا له علماً هو الله ونفينا الجهل عنه، ودللنا على أن له معلوماً كان أو يكون، وإذا قلنا قادر، أثبتنا له قدرة هي الله ونفينا العجز عنه، ودللنا على مقدور يكون أولا يكون. . .، وكذا في سائر صفاته، وقد أرجع أبو الهذيل جميع هذه الصفات إلى القدرة؛ فمعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر، ومعنى أنه حي أنه قادر، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم إنما هو لاختلاف موضوعها المعلوم والمقدور[١].

وهذا المفهوم يؤدي إلى تداخل مفهوم الصفات؛ إذ تغدو صفات الذات قريبة إلى حد كبير من الصفات السلبية، وهذا ما جعل الدكتور النشار ـ رحمه الله ـ يقول: إن تقسيمات الصفات لم تكن واضحة تماماً لدى أبي الهذيل العلاف[٢]. ولكن القاضي عبد الجبار يذكر أن أبا الهذيل أراد من قوله: إن الله عالم بعلم هو هو، ما ذكره أبو علي الجبائي من أنه ـ سبحانه وتعالى ـ يستحق هذه الصفات لذاته، «إلا أنه لم تتخلص له العبارة»[٣].

وقد كان تصور أكثر المعتزلة السابقين عليه أو المعاصرين له مختلفاً، فذهب بعضهم إلى أنه عالم بغير علم، وقادر بغير قدرة، وحي بغير حياة. . . وهكذا في سائر الصفات، وقال بعضهم بأن لله علماً بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة، ولم يقولوا: له حياة، ولا قالوا: له سمع ولا بصر، وإنما قالوا: **قوة وعلم**. وذهب آخرون إلى ردّ هذه الصفات إلى صفات الأفعال، فقالوا: لـه علم بمعنى معلوم، ولـه قـدرة بمعـنى مقدور،

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٨٤ ـ ٤٨٦.

(٢) انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١/ ٤٥٤.

(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: ١٨٣.

www.christianlib.com

ولم يثبتوا غير هاتين الصفتين[١].

وقد كان الفرق يسيراً بين النَّظَّام (ت: ٢٣١هـ) وبين أبي الهذيل، فهو يرفض القول بزيادة الصفات على الذات، ويقول: «إن الله لم يزل عالماً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله في سائر الصفات»[٢]. وقد سار متأخرو المعتزلة على نهج أسلافهم، فتحدثوا عن صفات الإيجاب وصفات السلب وصفات الفعل، وردّوا صفات الإثبات إلى الذات[٣]، وهم في هذا يشبهون أبا الهذيل حين ردّ الصفات إلى الذات[٤].

وقد ذكر ابن تيمية أن سبب نفي المعتزلة للصفات عن الله تعالى زعمهم أنها أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، فإذا اعتبرت الصفات زائدة على الذات فإنها يلزمها خصائص الأعراض؛ لأن القائم بالشيء يحتاج إليه، وعندها يصبح محلاً للأعراض، ويلزمه التركيب، والتجسيم، والانقسام، ويكون المركب مفتقراً إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره ليس واجباً بذاته[٥].

غير أننا لا نجد هذا التعليل في كتبهم؛ بل إنهم ذكروا أن سبب رفضهم لمذهب خصومهم هو حرصهم على التوحيد وخشيتهم من التعدد، وقد ذكر صاحب شرح الأصول الخمسة أن الله سبحانه وتعالى يستحق الصفات الثبوتية

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥. والشهرستاني، الملل والنحل ١/ ٤٤، ٥٠.

(٢) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٨٦.

(٣) انظر: المجموع المحيط بالتكليف، ص: ١٤٧، وشرح الأصول الخمسة، ص: ١٨٣.

(٤) انظر: سعيد مراد، ابن متويه وآراؤه الكلامية، الأنجلوالمصرية، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، ص: ٣٠٣.

(٥) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ١/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

www.christianlib.com

لذاته، واستدل لذلك بأنه تعالى لو كان عالماً بعلم، فإما أن يكون هذا العلم معلوماً أو لا يكون معلوماً، فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، وإن كان معلوماً فإما أن يكون قديماً وإما أن يكون محدثاً، **ولا يمكن أن يكون قديماً حفاظاً على التوحيد ومنعاً من تعدد القدماء**، ولا حادثاً؛ لأنه عندها سيكون محلاً للحوادث؛ ولما كانت الأقسام الأربعة باطلة، لم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته[1].

ويؤكد الحاكم الجشمي هذا؛ إذ يقول: «ذكروا أن نصرانياً كان يناظر في الكلام، فإذا أتاه مجبّر قال له: أليس أن الله خلق فيّ الكفر وأنا لا أقدر على تركه؟، فيقول: نعم، فيقول: فما معنى مناظرتك لي؟! وإذا أتاه مشبّه قال: أنت يا أخي زدت عليّ فإني قلت: ثالث ثلاثة وأنت تقول: رابع أربعة وخامس وتاسع تسعة، وإذا جاء المعتزلي قال: خذ السلاح وآخذه فالقتال بيني وبينك»[2].

*** تعليل ظهور البحث في الصفات لدى المتكلمين:**

ظهرت اتجاهات عدة لتعليل ظهور البحث في الصفات وصلتها بالذات لدى المتكلمين، ويمكن الإشارة إلى اتجاهين بارزين: **الاتجاه الأول**: ويرى أن ذلك عائد إلى الإسلام نفسه، بينما يرى **الاتجاه الآخر** أن ذلك عائد لمؤثرات أجنبية، على اختلاف فيما بينهم في تحديد هذه المؤثرات. وسوف نأتي على مناقشة هذين الاتجاهين.

الاتجاه الأول ـ موقف المعتزلة من الصفات عائد لعوامل ذاتية:

يذهب جمع من الباحثين إلى أن نشأة البحث في قضية الصفات يرجع عند

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، من رسائل العدل والتوحيد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ١/ ٢١٠ ـ ٢١١، وشرح الأصول الخمسة، ص: ١٨٣.

(٢) الحاكم الجشمي، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرّسي، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م، ص: ٣٢.

www.christianlib.com

المتكلمين إلى الإسلام نفسه، وقد ورد في القرآن الكريم آيات أسندت صفات إلى الله سبحانه وتعالى، كالعلم والقدرة والإرادة، والسمع والبصر والكلام، ولم تشغل قضية البحث في مفهوم هذه الصفات وعلاقتها بالذات المسلمين في أوائل عهدهم.

وقد كان منهج السلف قائماً على الإيمان بما جاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة عن رسول الله ﷺ في صفة الرب من غير تشبيه ولا تكييف، وفي معرض الإجابة عمن سأل عن آيات الصفات قال علماؤهم: **«أَمِرُّوْهَا كما جاءت»**[1]. ثم ظهرت بعد ذلك أمور محدثة وبدع كان منها بدعة الكلام في الصفات، فذهبت طائفة كالمشبهة والكرّامية إلى الأخذ بظاهر النصوص، فأثبتت لله كثيراً من الصفات التي تدّل على مشابهة الله لخلقه، الأمر الذي استدعى ردة فعل عكسية فظهرت بدعة المغالاة في التنزيه ونفت عن الله سبحانه ما أثبته هو لنفسه[2].

ويذكر الدكتور النشار ـ رحمه الله ـ أن علم الكلام بشكل عام إنما هو نتاج خالص للمسلمين، وإن كان قد تأثر ببعض الأفكار الجزئية التي عرضت له من الخارج نتيجة لنشأة هذا العلم في وسط فلسفي، ووقوفه أمام هجمات فلسفية[3].

كما يذكر أنه ليس من السهل إرجاع أقوال المعتزلة بالصفات وخلق القرآن إلى مؤثرات خارجية، فقد أخذ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد آراءهما في هاتين المسألتين عن القدريين ـ الجعد بن درهم والجهم بن صفوان ـ ولا تثبت

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة بيروت، ١٣/ ٣٤٣.

(٢) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(٣) انظر: د. النشار، نشأة الفكرة الفلسفي، ١/ ٥٤.

www.christianlib.com

النصوص أن هذين الشيخين الأولين اللذين وافقهما المعتزلة في بعض أقوالهما، قد أخذا من مصدر مسيحي أو يهودي أو صابئي أو مانوي، وقد اعتبروا أنفسهم أهل السنة والجماعة، وأن سندهم مستمد من القرآن والسنة الصحيحة[١].

والواقع أن المصادر تشير إلى أن أول من قال بنفي الصفات في المجتمع الإسلامي هو الجعد بن درهم (ت: ١١٨هـ)، وعنه أخذها الجهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ)، فأنكر أن يكون لله صفات غير ذاته؛ لأنه رأى أن إثبات هذه الصفات لله سبحانه وتعالى يؤدي إلى تشبيهه بالإنسان، ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق، وانطلاقًا من هذا فإنه ينظر إلى الله سبحانه وتعالى على أنه ذات وحسب[٢].

ويقول جهم وأتباعه: «إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، ولا يقع عليه صفة شيء، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين، فوقعوا عليه اسم الألوهية ولا يصفونه بصفة يقع عليها الألوهية»[٣]. وقد نسبت المعتزلة إلى الجهم بن صفوان لموافقتهم لآرائه في نفي الصفات، فاستعمل كثيرون لفظ الجهمية مرادفاً للفظ المعتزلة[٤].

غير أن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ بعد قوله: إن أصل هذه البدعة قول جهم؛

---

(١) انظر: د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ٤٠٨.

(٢) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩٩.

(٣) محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، ص: ٩٦.

(٤) انظر: الأشعري، الإبانة، ص: ١٤٣، وانظر: د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص: ١٧٥.

www.christianlib.com

فإنه كان غالياً في نفي الصفات؛ حيث جعل من تمام توحيد الذات نفي الصفات، ومن تمام توحيد الأفعال نفى الأسباب[١]، ثم ذكر أن جهم بن صفوان أخذ هذا القول عن الجعد بن درهم وأرجع نسب الجعد هذا إلى أهل حرّان[٢]، وفقاً لقول نسبه إلى الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ، وعلق على ذلك بقوله: «وكان بحرّان أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفي الصفات»[٣]، وذكر أن أهل حران قوم عامتهم من نفاة صفات الله القائلين بأن أفعاله تعالى قائمة به، كما هو مذهب الفلاسفة المشائين[٤].

الاتجاه الثاني ـ موقف المعتزلة من الصفات عائد لمؤثرات خارجية:

يرى الكثير من الباحثين وفي مقدمتهم مؤرخو الفرق والمقالات، أن نشأة البحث في قضية الصفات لدى المعتزلة يعود إلى مؤثرات أجنبية تأتي في مقدمتها الفلسفة اليونانية. فهذا الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) يرجع آراء المعتزلة في الصفات إلى الفلسفة اليونانية؛ إذ يقول:

«وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حي، ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول: عين لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت

---

(١) انظر: ابن تيمية، جامع الرسائل، ١/ ٨٨.

(٢) ذكر ابن كثير أنه من موالي بني مروان، أصله من خراسان، وأنه سكن دمشق. انظر: البداية والنهاية، ٩/ ٣٥٠.

(٣) ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق: الدكتور محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، ٢/ ١١٤.

(٤) انظر: ابن تيمية، جامع الرسائل، ١/ ٨٨، دقائق التفسير، ٢/ ١١٣ ـ ١١٤.

www.christianlib.com

الفلاسفة تظهره فأظهروا معناه»[١]. كما نراه يرد آراء أبي الهذيل فيها إلى أرسطو تحديدًا، فيقول: «وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس؛ وذلك أن أرسطو قال في بعض كتبه: **إن الباريء علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله**، فحسّن اللفظ عند نفسه وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو»[٢]. . .

أما الشهرستاني فيرى أن المعتزلة أفادت من الفلسفة اليونانية في تطوير مفهوم الصفات؛ إذ كان هذا المفهوم لدى أوائل المعتزلة يفتقر إلى العمق، فنراه يقول: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، **وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»**[٣].

ونراه يقول في معرض تعليقه على آراء أبي الهذيل العلاف (ت: ٢٢٦هـ) في الصفات: «وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم»[٤].

ويرى «دي بور» أن مصدر المعتزلة هو أفلوطين، حيث ذهب إلى أن السبب الإلهي واحد، وأنه أسمى من أن تطلق عليه صفات أو أن يشبه الأفراد، فلا يصح القول إن لله علماً؛ لأنه هو العلم، ولا يصح وصفه بالجمال والخير وهو الجمال والخير، ومصدر كل شيء جميل وخير، وليس يحتاج إلى بصر؛ لأنه ذاته النور

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٨٣.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٨٥.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٤٦.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٥٠.

www.christianlib.com

الذي يبصر به الناس. ويضع علي مصطفى الغرابي هذا الاحتمال جنباً إلى جنب مع قوله بالأثر الأرسطي كذلك، ويقول زهدي جار الله بالأثر الأفلوطيني إلى جانب الأثر المسيحي على المعتزلة في موضوع الصفات[١].

وقد ذهب كثير من المستشرقين وبعض الباحثين المحدثين إلى القول بالأثر اليوناني على آراء المعتزلة في الصفات، سواء كان ذلك عن طريق اطلاعهم المباشر على الفلسفة اليونانية، أو من خلال نقاشهم مع رجال الدين المسيحي الذين نشأوا على مناهج الفلسفة الإغريقية. وهذه الآراء تضعنا أمام أحد احتمالات ثلاثة بالنسبة لمصدر المعتزلة في نفي الصفات، فهو: إما أرسطي، أو أفلوطيني، أو كتابي[٢].

*** مناقشة الآراء السابقة:**

الاحتمال الأوّل ـ الأثر المسيحي:

ذكر الشهرستاني أن الأمر الذي دفع بواصل بن عطاء إلى إنكار الصفات أنه وجد أن إثبات الصفات يؤدي إلى إثبات صفات قديمة مع الله تعالى، ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين[٣]. ولا يمكننا أن نفهم هذا الكلام بمعزل

---

(١) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ١٦٨. والغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص: ٤٨. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص: ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) Macdonald: Development of Muslim Theology، Jurisprudence and Constitutional Theory، New York Charles Scribner's sons 1903، p. 132.

وانظر: أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص: ٩٦. ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٤٩. وانظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٨م، ١/ ٦٥٨. وهاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ١/ ١٩٠ وما بعدها، وغيرهم.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٤٦.

www.christianlib.com

عن الوسط الذي ظهر فيه، فهو موجه ضد عقيدة النصارى القائلين بالأقانيم الثلاثة وأنها قديمة مع الله ـ تعالى ـ، والأقنوم لفظة سريانية ومعناها: العين الخاص الكامل، المستغني بنفسه، المنفي عنه الاضطرار إلى غيره في قوام ذاته[١].

وأما حول تسمية صفات الله الذاتية بالأقانيم، فقد ذكر بعض النصارى وهو الكسكري[٢] أنه يبطل وجود ما يقوم بذاته، وما لا يقوم بذاته في جوهر الباري ﷻ؛ لهذا كانت كل من صفتيه قائمة بذاتها وتنفرد بخاصية لها ليست لغيرها، وهاتان الصفتان هما: العلم الذي هو الابن، والقدرة التي هي روح القدس، وقد سُميت كل منها أقنوماً؛ لأن الأقنوم اسم يدل على عين خاصة منفرد بخاصة لازمة ليست لنظيره[٣].

ويمكننا أن نفهم قول أبي الهذيل في الصفات أنها هي هو، بأنه يستبطن رداً على ادعاء النصارى أن الأقانيم ـ أو الصفات ـ، قائمة بذاتها، وأنها تنفرد بخاصية لها ليست لغيرها، ويعد كلام أبي الهذيل ردّ فعل عكسي على النصارى. ويمكننا أيضاً أن نقارن ما قام به بعض المعتزلة من رد للصفات إلى صفة العلم، أو صفتي العلم والقدرة، بما قام به النصارى أيضاً. وقد ذكر ذلك

---

(١) انظر: عمار البصري، كتاب المسائل والأجوبة، تحقيق ميشال الحايك، دار المشرق بيروت، ١٩٧٧م ص: ١٦٢ ـ ١٦٣. وريمة شريف الصياد، حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب، ص: ١٤٥.

(٢) إسرائيل الكسكري (ت: ٢٥٩هـ): أسقف أو مطران نسطوري، اشتهر بعلمه وفضله وقدرته على الجدل في أمور العقائد، مؤلف كتاب: رسالة في تثبيت الوحدانية المنسوبة لابن عدي، انظر: ريمة شريف الصياد، حوار حول العقيدة، ص: ٩٨.

(٣) انظر: إسرائيل الكسكري، رسالة في تثبيت وحدانية الباريء وتثليث خواصه، تحقيق بو هولمبرج، جامعة لوند في السويد ١٩٨٩، ص: ٤٢ ـ ٤٥. وانظر: أ. ريمة شريف الصياد، حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب، ص: ١٤٧.

www.christianlib.com

الشهرستاني إذ قال: «وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم»[١].

وذكر عمار البصري[٢] أن السمع والبصر لايجب توجبهما لله جوهرين؛ لأنهما جارحتان ركبتا في أجساد مؤلفة ولا جسم لله، وذكر أن النصارى يريدون بقولهم: سميع بصير، أي: عالم، وأما العدل والرحمة والجود وما شابهها من الصفات، فإنها عندهم لا تثبت لغير الناطق، فإذا ثبت النطق الذي هو العلم، أمكن للجوهر أن يستعملها ويصير إليها. وأما الحكمة والعلم فليس ينسبان إلا لذي نطق وذي كلمة؛ لأننا لا نسمي ما ليس بناطق حكيماً ولا عليماً، فإذا رأيت ذا الكلمة يدرك الأشياء الموجودة على ما هي عليه، سميت كلمته علماً، وإذا رأيته يدرك بها كيفيتها وأسباب وجودها، سميتها حكمة[٣].

كما رُدّ من قبل النصارى على التوجه العام الذي سلكه المعتزلة حين فسروا الصفات على أنها سلوب، أو أنَّ إثباتها يكون بنفي أضدادها، وحاول النصارى إلزام المعتزلة بالقول بالأقانيم، من خلال عدة تساؤلات طرحوها

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٤٦.

(٢) عمار البصري (ت حوالي: ٢٣٥هـ): لا تذكر المصادر شيئاً عنه، ويذكر اسمه دائماً مقترناً بلفظ مجهول، ترك كتابين هما: كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة، ويدل النظر فيهما أن كلامه كان رفيع المستوى، وقد توصل الأستاذ ميشال حايك من خلال بعض الإشارات الواردة في هذين الكتابين إلى تحديد بعض المعلومات عنه، فتبين له أنه نسطوري النحلة عاش بالبصرة، وأن ذلك كان أيام خلافة المأمون، وأنه سبق العلاف؛ لأن العلاف رد عليه في بعض كتبه. انظر: مقدمة كتاب البرهان، تحقيق ميشال الحايك، دار المشرق بيروت، ١٩٧٧م، ص: ١٠ ـ ١٢.

(٣) انظر: عمار البصري، كتاب البرهان، ص: ٥٣ ـ ٥٥، كذلك كتاب المسائل والأجوبة، ص: ١٥١ ـ ١٥٧. وإسرائيل الكسكري، رسالة في تثبيت الوحدانية، ص: ٤٢ ـ ٤٥.

http://almaktabeh.com

www.christianlib.com

وحاولوا الإجابة عليها، ومن ذلك ما قام به عمّار البصري وإسرائيل الكسكري، فقد قال عمار البصري:

أخبرني أيها المؤمن بالواحد، هل تقول إنه حي؟ وأجاب: إن قال: نعم، قلنا: أبحياة له في ذاته أزلية أم بحياة عرضية؟ **فإن قال بحياة أزلية فقد قال بقولنا، وإن قال: لا بحياة ذاتية أزلية ولا عرضية** [وهو قول بعض المعتزلة]، قلنا: إنك إذن لم تقل حي؛ لتثبت له حياة ذاتية أزلية ولا عرضية؟ فإن قال: نعم، قلنا: فإنه يلزمك أن تسمي الأرض حية ولا حياة لها والماء حياً ولا حياة له. . .، ثم إذا سألناه: لم سميته حياً وأنت لا تريد أن تنسب له الحياة؟ أجاب: لأنفي عنه أن يكون ميتاً [وهذا أيضاً قول المعتزلة] قلنا: فقد لزمك ما هربت منه[1].

وكذا دارت مناقشات حول العديد من الصفات، وهذا ما يجعلنا نرجح أن تطور مباحث الصفات لدى المعتزلة يرجع إلى الجدل مع النصارى، وأن ذلك لم يكن أكثر من حافز ودافع، أكثر من كونه مصدراً مباشراً لهم في القضية نفسها، التي ظهرت لأسباب متعددة، يتصل بعضها بطبيعة النصوص الدينية، وبعضها كان ردّ فعل على نزعات التشبيه التي ظهرت على يد المجسِّمة.

غير أن «هاري ولفسون» يلتمس أثر النصرانية على المعتزلة في موقف بعض الذين أدينوا بالهرطقة من النصارى، فقد نظر هؤلاء إلى الأقانيم على أنهما مجرد أسماء لله تعالى، في حين أخذ الصفاتية بالتصور الذي ارتضاه جمهور النصارى القائل بوجود حقيقي للأقانيم، وأنها قديمة وأنها غير الذات[2].

ولمناقشة الرأي الذي انتهى إليه الأستاذ «ولفسون» يتوجب علينا أن

---

(١) انظر: عمار البصري، كتاب البرهان، ص: ٤٦ ـ ٤٨. وانظر: إسرائيل الكسكري، رسالة في تثبيت الوحدانية، ص: ٥٤.

(٢) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ١/ ٢٢٣.

www.christianlib.com

نعرض الحجج التي استند إليها، وفي هذا المجال نراه يشير إلى الحجج التي استقاها هراطقة المسيحيين من فيلون الإسكندري، حيث ذهب فيلون إلى أن الله وحده المتصف بالقدم، وأنه واحد وذاته تستبعد أي نوع من أنواع التركيب، وهذه مثل حجج المعتزلة[١].

غير أننا في واقع الأمر نجد أن «فيلون» مال إلى تقرير أن طبيعة الله ـ سبحانه وتعالى ـ بسيطة، دون أي امتزاج أو تركيب؛ لأن كل تركيب يرده أدنى من ذاته، وقد دفعه إلى ذلك أن يرفع الله عن كل تعيين وتحديد، وقد صرح فيلون بأن الله ليس له أية صفة من الصفات، **ولكن ليس مقصوده نفي الصفات على الإطلاق**، وإنما **مقصوده نفي المعنى المراد من هذه الكلمة عند الرواقيين؛ إذ كانت عندهم مرادفة للجسمية**. ومما يؤكد ذلك أن هذا التصريح من فيلون إنما جاء بعد الردود على الأبيقوريين التي رفض بها التجسيم، وأن قصده لا يسير أبعد من التدليل على أن الله ليس له جسم يشابه الجسم الإنساني، ولا عواطف أو ميول أو أهواء[٢].

أما فيما يتعلق بالقدم فإن فيلون أيضاً لا يقول بما ينسبه له «ولفسون» من أن القدم ينسب لله وحده، فإن نظريته في الخلق تقترب من نظرية أفلاطون في الصانع وأنه خلق العالم من العناصر الأربعة، ولكن بما أن كل شيء ممكن بالنسبة للإله، فإنه لا يستبعد تماماً الخلق من العدم[٣]، والخلق من العدم مفهوم جاءت به الأديان، لم يكن معروفاً في الفلسفة اليونانية.

(١) انظر: المرجع السابق، فلسفة المتكلمين، ١/ ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) انظر: إيميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص: ١٠٤ ـ ١٠٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص: ١١٦ ـ ١٢٠.

www.christianlib.com

وهذا يدلنا على أن فيلون لا يصح أن يكون مصدراً للمعتزلة ولا لمن يدعون هراطقة في النصرانية، فهو مشبع بعناصر فلسفية بعيدة عن مرامي المتكلمين الحقيقية من تنزيه للباري عن التركيب والمماثلة، وإفراده بالقدم وحده، فهذه معان دينية أصيلة، وما جاء في شأنها من نصوص دينية صحيحة يغنينا عن تلمس مصدر شرقي أو غربي لها؛ بل إننا نؤكد في هذا المجال أن الانحراف عن هذا المحور لدى النصارى دعا المعتزلة إلى المبالغة في نفي الصفات.

أما الشق الآخر المتصل بأخذ خصوم المعتزلة بمضمون العقيدة الرسمية للنصارى في الأقانيم، فهو يعتمد فيه على أن كلاً من هؤلاء النصارى وخصوم المعتزلة يرفضون زعم المعتزلة أن القدم يعني الإلهية، وكلا الفريقين يرفض التصور الصارم للتوحيد الذي قال به فيلون ـ كما يقول ولفسون ـ وتبعه المهرطقون من النصارى، ورفضه الأرثوذكس. وقال به المعتزلة ورفضه خصوم المعتزلة[١].

ويمكننا القول مع الدكتور ـ مصطفى لبيب عبد الغني ـ أنه لم يكن اتفاق المعتزلة مع آراء بعض طوائف المسيحيين من السابليين أو الأريوسيين أو غيرهم، فيما يتعلق بالتوحيد المطلق نتيجة لتأثرهم بهذه الطوائف، فمبدأ التوحيد الخالص هو الركن الركين في عقيدة الإسلام من قبل أن تُعرف الفرق والمذاهب، كما لم يكن خصوم المعتزلة متأثرين بالآراء الرسمية للمسيحيين، ويكفينا الرجوع إلى القرآن الكريم في عرضه لمذهب النصارى في التوحيد وما جرى عليه من تحريفات انحرفت به عن مساره الصحيح[٢].

ثم إن هناك أمراً في غاية الأهمية هو أن التأثر المباشر بالآراء المسيحية في

---

(١) انظر: فلسفة المتكلمين لهاري ولفسون، ١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) انظر: تعليق الدكتور مصطفى لبيب عبد الغني على كتاب فلسفة المتكلمين لهاري ولفسون، ١/ ٢٢٣.

www.christianlib.com

الصفات فرض بعيد جداً؛ لأن المتكلمين قوم نذروا أنفسهم للدفاع عن التوحيد والمحافظة عليه نقياً، وقد كانت عقيدة النصارى القائمة على التعدد والتثليث موضع رفض ونقد في المصادر الأساسية للإسلام الذي يدافع عنه المتكلمون بالأدلة العقلية، وقد خرج بهم هذا المعتقد من الإيمان إلى الكفر، فقد قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[المائدة: ٧٣]، ولا يمكن أن يقع المتكلمون الموحدون في هذا الخطأ الجسيم الذي يخرج بهم من الإيمان، لمجرد الرغبة في مخالفة خصومهم، وتبني فكرة الصفات كما وردت عن النصارى!

ولقد مثلت فكرة المضاهاة للنصارى في قولهم بالأقانيم محور تنفير استخدمه المعتزلة لصرف المسلمين عن القول بقدم الصفات، ويوضح هذه النقطة قول القاضي عبد الجبار؛ إذ قال: «اعلم أن المتقدمين من شيوخنا دلوا على أنه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم بوجهين: أحدهما: أنْ جعلوا قديماً ليس هو الله، مثل مذاهب الثنوية والنصارى، في أنه خروج عن دين الإسلام، وذلك لأنهم إنما كفروا وصاروا خارجين عن الدين، لا بشيء سوى الزيادة في القديم على الواحد. . . وكذلك النصارى تفصل بين القدماء التي تثبتها فتجعل أحدهما كلمة، والآخر حياة، والآخر إلهاً حياً»[1].

إذن فمذهب المعتزلة في الصفات يمثل ردة فعل ضد عقيدة التثليث المسيحي، دفاعاً عن التوحيد الخالص، ومذهب الأشاعرة كان بمثابة ردة فعل على التصور المعتزلي؛ إذ وجدوه لا يتوافق مع النصوص ولا يفيد تمام العلم بالله سبحانه وتعالى؛ بل يجرّد الذات الإلهية من صفاتها.

(١) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: ١٧٧.

www.christianlib.com

الاحتمال الثاني ـ أثر الفلسفة اليونانيّة:

يمكننا في واقع الأمر أن نجد شيئاً من التشابه بين التوجه العام للمعتزلة في الصفات، وتصور اليونانيين للإله أو المحرك الأول، فقد كان تصور أفلاطون يدور حول السلب، فالله واحد وعينه بالذات، ثابت لا يتغير، ليس مادياً، وهو بسيط غير مركب. أما عند أرسطو فالمحرك الأول أزلي، وهو يحرك دون أن يتحرك، وهو يحرك كمعقول ومعشوق، والتعقل قائم بذاته، وهو التعقل فيه عين المعقول، وليس جسمياً. وقد اتسمت رؤية أفلوطين بالتنزيه المطلق أيضاً، وردّ صفات الله إلى ذاته؛ بل وأفعاله أيضاً، وفصّل الحديث عن الله بأسلوب النفي وليس الإثبات، تمهيداً لبيان أن الطريق الأمثل لمعرفة الله هي الاتحاد به[1].

ولكن ما مدى استفادة المعتزلة من هذه العناصر وتوظيفها لدى تناولها لقضية الصفات، إننا في واقع الأمر لا نملك وسيلة للتأكد من القول بتأثر المعتزلة بهم إلا التحليل والوقوف على مقدار التشابه، ونرى إن كان مقدار التشابه هذا يؤهلنا لترجيح القول بالأثر اليوناني أو جعله مرجوحاً، أو لعدم القطع برأي في هذه المسألة.

ويمكننا أن نقول في هذا المجال:

أولاً: إن ما نجده من صفات الوحدانية ومن نفي الجسمية والتغير وما يترتب عليها من القول بعدم التركيب. . . وما شابه ذلك من الصفات التي قال بها فلاسفة اليونان والمتكلمون، لا يمكننا ردها إلى مصدر يوناني؛ لأن مذهب التوحيد الإسلامي يقررها في مصدره الأول الممثل بالقرآن الكريم، وتنزيه الله مطلب قام عليه التوحيد، واقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[الأعلى: ١] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[الإخلاص: ٤]، وقوله تعالى:

(١) انظر هذه الأفكار في المبحث الأول من هذا الفصل ص: ٣٤٣.

www.christianlib.com

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١].

ثانياً: إن ما نجده من توحيد بين الصفات والذات ـ عند جمهور المعتزلة وأبي الهذيل العلاف منهم بوجه خاص في قوله: إن الله عالم بعلم هو هو، وهكذا في سائر الصفات ـ يقترب من أرسطو الذي وحد بين الصفة والموصوف، حين رأى أن الله هو التعقل القائم بذاته، والتعقل فيه عين المعقول.

غير أن أرسطو كان يرى أن معقوله هو ذاته لا شيء آخر؛ لأنه إن عقل غيره فقد عقل أقل منه وانحطت قيمته، فالعاقل فيه والمعقول والعقل شيء واحد. في حين يرى العلاف أن معقوله ليس ذاته وحسب، وأن ما يعلمه ليس له غاية ولا نهاية، وذلك وفقاً لما ذكره الخياط في رده على ابن الراوندي حين زعم أن العلاف يقول بأن لمعلومات الله حداً ونهاية[1].

وعلى أية حال فالذي أراه أن التشابه بين رأي أرسطو والعلاف يقع ضمن الإطار العام لفكرة التنزيه، بعيداً عن جوهر الفكرة من حيث المنطلق والنتيجة التي يرمي إليها.

ثالثاً: إن التشابه الأكبر فيما يبدو يقع بين المعتزلة والأفلاطونية المحدثة، من حيث تفضيل طريقة النفي في الحديث عن الصفات الإلهية، والتوحيد بين الصفات والذات، ولكن هناك اختلاف جوهري بين مذهب أفلوطين ومذهب المعتزلة يمكن إجماله في نقطتين:

تتمثل النقطة الأولى في مذهب أفلوطين الفيضي؛ إذ إن جميع الصفات عند أفلوطين هي الذات، وحتى عندما يفعل يكون فعله ذاته، وهذا مخالف تمام المخالفة لمذهب المعتزلة الذين ميزوا بين صفات الذات وصفات الفعل، وردوا الأولى إلى الذات وقالوا بحدوث الثانية.

---

(١) انظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص: ٥٠.

www.christianlib.com

وتتمثل النقطة الثانية في أن حديث أفلوطين عن الصفات بأسلوب النفي إنما كان مقدمة لنقطة محورية في **مذهبه العرفاني**، وليبين أن معرفة الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا تكون إلا بالاتحاد به، وقد صرح بهذا عندما أكد أن مثل هذا الأسلوب من شأنه أن يضعنا على عتبة التأمل. ومذهب المعتزلة يخلو تماماً من هذا التوجه العرفاني، فقد رأى المتكلمون أن معرفة الله تكون بمعرفة صفاته، أما هذا التوجه العرفاني فإنه يمكن تلمسه لدى بعض المتصوفة والفلاسفة المسلمين.

وأخيراً: يمكننا أن نؤكد مع الدكتور «عبد الكريم عثمان» أن هناك اختلافاً بين تصور المعتزلة لقضية الصفات وبين التصور اليوناني للقضية ذاتها، ولكن ليس هناك ما يمنع من استفادة المعتزلة من الفلاسفة اليونانيين، ولكن نسبة اقتباس الفكرة كاملة من الفلسفة اليونانية خطأ كبير[١].

كما نؤكد مع «مونتوجمري واط» Watt، من المستشرقين أن علينا ألا نولي قضية استكشاف المؤثرات الخارجية أهمية كبيرة لدى بحث آراء المتكلمين، فرغم أنه من المؤكد أن لهذه العقائد مؤثرات خارجية، إلا أنها لم تكن المصدر الوحيد للمتكلمين، وما يهمنا ليس مصدر الإثارة وإنما طبيعة الرد[٢].

وهذا مؤشر أن العنصر الخارجي لم يكن أكثر من مثير أو محفز، وليس بالضرورة أن يكون ذلك تأثراً أو تأثراً خالصاً على أقل تقدير. ولعل الاختلاف بين ما قرره «عبد الكريم عثمان» و«واط» وما انتهى إليه هذا البحث، يكمن في طريقة تقرير هذه النتيجة؛ إذ توصلنا إليها عن طريق تمحيص النصوص، وهما قدما لنا حكماً نهائياً لم يشركانا في طريقة الوصول إليه.

---

(١) انظر: د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص: ١٧٣.

(٢) انظر: مونتوجمري واط، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، القرون الثلاثة الأولى، ت: عبد الرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨، ص: ٤٤.

www.christianlib.com

المبحث الثالث

المُثُل الأفلاطونية والصفات الإلهية

يرى بعض الدارسين أن قضية الصفات لدى المتكلمين تتصل بشكل جلي بفكرة المثل الأفلاطونية، وقد أثيرت عدة دعاوى يمكن تلخيصها في الدعاوى الثلاثة التالية:

الدعوى الأولى: أن قول المثبتين للصفات والنافين لها يعكس تأثراً بالمثل الأفلاطونية، نظراً لطبيعة الجدل الذي كان يدور حولها.

الدعوى الثانية: أن فكرة المعاني التي نادى بها معمر بن عباد السلمي، هي بعينها المثل الأفلاطونية.

الدعوى الثالثة: أن فكرة الأحوال التي نادى بها أبو هاشم الجبائي، ليست إلا تطوراً لمفهوم المعاني التي نادى بها معمر بن عباد، وهي ليست إلا صورة من صور التعبير عن المثل الأفلاطونية أيضاً.

*** مناقشة الدعوى الأولى:**

يقول أصحاب هذه الدعوى: إن الجدل الذي كان يدور حول الصفات بين القائلين بأنها لا هي هو ولا هي غيره، والقائلين بأنها عين الذات، يعكس خلافاً مشابهاً دار من قبل بين أصحاب المثل؛ فالمثل تنتمي لعالم مفارق سميت عند أفلاطون «مُثُلاً» وهي بمثابة النموذج والعلة، وأصبحت بين شرّاحه موضوعاً للمناقشة فيما إذا كانت داخل الله أو خارجه، وما إذا كانت قديمة معه أو أن الله أوجدها بعد أن لم تكن، وأنه يمكن ردّ مذهب القائلين بأنها لا هي هو ولا هي غيره، والقائلين بأنها عين الذات، ـ بوجه ما ـ

www.christianlib.com

للمثل الأفلاطونية[١].

أما أدلة هذه الدعوى فبالإضافة إلى الجانب الموضوعي السابق ذكره، يعتمد هؤلاء على أن العديد من أعمال أفلاطون وغيرها من الكتب اليونانية قد ترجم في وقت مبكر إلى العربية، وأشاروا إلى كثير من الأعمال التي ترجمت ما بين سنة (٧٦٣م/ ١٤٨هـ) وسنة (٩١٢م/ ٣٠٠هـ)، إضافة إلى أن المعرفة الفلسفية انتقلت شفاهة إلى المتكلمين قبل عصر الترجمة[٢].

وفي الرد على هذه الدعوى يمكن القول بداية: إن النقاش حول الصفات على الطريقة الكلامية في المجتمع الإسلامي يرجع إلى ما قبل هذا التاريخ، فالمصادر تشير إلى أن أول من قال بنفي الصفات في المجتمع الإسلامي هو الجعد بن درهم (ت: ١١٨هـ)، وعنه أخذها الجهم بن صفوان (ت: ١٢٨هـ)، فأنكر أن يكون لله صفات غير ذاته؛ لأنه رأى أن إثبات هذه الصفات لله سبحانه وتعالى يؤدي إلى تشبيهه بالإنسان، ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق. وانطلاقًا من هذا فإنه ينظر إلى الله سبحانه وتعالى على أنه ذات وحسب[٣].

فهذه هي بداية البحث في الصفات على الطريقة الكلامية، وهي لا تحمل التفكير في معضلة التوحيد بين الله والمثال أو المثل، وإنما تشير إلى ما ذكرناه في المبحث السابق في أنها كانت بمثابة مواجهة لعقيدة التثليث النصرانية وليس تأثره بها، ثم تتابعت تطورات البحث في هذا الجانب بما يُرى أنه يحافظ على الكمال المطلق لله. ثم إنه لا يصح المقارنة مطلقاً بين المثل الأفلاطونية، وبين

---

(١) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٢) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٣) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ١٩٩. والملطي، التنبيه والرد، ص: ٩٦.

www.christianlib.com

الصفات الإلهية التي تشير إلى الكمال المطلق للذات الإلهية، فالمثل عند أفلاطون تشارك الله في الألوهية على مستوى الوجود وعلى مستوى الفاعلية، وهي عنده علة تامة، كما أن المثل متعددة لكل منها مجاله ووظيفته[1].

ويمكن الإشارة أيضاً إلى أن المناقشة اللاحقة بالنسبة للصفات كان محورها مناقشة **اعتبارات ذهنية لا تتصف بالوجود ولا بالعدم** ولا بالاستقلال الذاتي؛ فرأى فريق أنها ليست إلا الذات، ورأى آخرون أنها اعتبارات ذهنية وحسب لا هي الذات ولا هي غير الذات؛ لأنها لا تنتمي إلى عالم الوجود، ولكن لم يدرك كل من الفريقين حقيقة مراد الفريق الآخر.

وقد لاحظ الدكتور أبو ريدة هذا المعنى عند القائلين بالصفات المثبتين والنافين لها على السواء، وانطلاقاً من ذلك حاول تقريب وجهات النظر بين أهل السنة والمعتزلة، فبين أن الناظر يستطيع أنْ يلاحظ أن المعتزلة لما أنكروا أن يكون الله عالماً بعلم أو قادراً بقدرة. . كانوا يتصورون أن العلم والقدرة في حق الله كالعلم أو القدرة في حقنا، وهذا ما لم يقله الأشعري.

وكان المعتزلة يتصورون أن العلم أو القدرة ملكة لها حقيقتها ويمكن تعقلها في الذات وإلى جانبها، ولذلك شنعوا على الإمام الأشعري بأنه أثبت مع الله قدماء، كأن الأشعري في نظرهم معدد للقديم، أو كأنه يقول بأن الذات الإلهية هي والصفات تؤلف مركباً من قدماء، وهذا لم يقله الأشعري ولا الأشاعرة بعده؛ لأنه محال في حق الله تعالى.

وعلى كل حال فإن تصور الصفات وعلاقتها بالذات على هذا النحو هو الذي

---

(١) انظر: تعليق د. مصطفى لبيب عبد العني على فلسفة المتكلمين، لهاري ولفسون، ١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

جعل المعتزلة ينتهون إلى القول بأن الله لا يستحق هذه الصفات لمعان أصلاً، **لكن مقصود الأشعري هو أن الصفات مفهومات نتعقلها ونتعقل بها الذات من حيث هي للذات**، وذلك بحسب ما نعقل في أنفسنا من مفهوم الصفات وكون الذات موصوفة بها، وهذا من غير أن تكون الصفات عين الذات بحيث يلتبس مفهوم الصفة بمفهوم الذات، ومن غير أن تكون غير الذات بحيث تكون الصفة كائناً مستقلاً بذاته، فقال: إن هذه الصفات قائمة بالذات، يعني: أنها للذات أو موجودة للذات.

ومقصــود الأشعري وجمهـور المعتزلة واحـد وهو الدلالة على كون الله موصوفاً بالصفات من غير قول بجوهريتها المستقلة لا في ذاته ولا في خارجه، وقد عبر الأشعري عن هذا المعنى بقوله: إنها قائمة بالذات، وعبر أبو الهذيل عن ذلك بقوله: إنها وجوه للذات، وقال أبو هاشم: إنها أحوال للذات، فأي فرق بين قول الأشعري وقول هؤلاء ما دام المقصود واحداً[١].

*** مناقشة الدعوى الثانية:**

يعتبر معمر بن عباد السلمي (ت: ٢٢٠هـ) أول معتزلي تكلم «بالمعاني»، وقد لجأ إلى هذه الفكـرة ليفسر الصلة بين الجواهـر والأعـراض، وللتعبير عن صفات الله ـ تعالى ـ أيضاً[٢]. وقد وضع معمر نظريته لحل مشكلتين هما:

١ ـ تبرير حركة ما يقع في الجسم من الأعراض دون غيره، فإنه إذا وجد جسمان ساكنان، أحدهما يلي الآخر، وتحرك أحدهما دون صاحبه، كان لا بد أن تكون هذه الحركة وقعت لمعنىً قد حلّ في أحدهما دون غيره، وإذا تساءلنا: لماذا

---

(١) انظر: تكملة د. أبو ريدة لكتاب ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، ص: ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

(٢) انظر: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ٢٢٣.

www.christianlib.com

حلّ بهذا الجسم دون صاحبه كان الجواب أن ذلك وقع لمعنى، وهكذا في سلسلة ممتدة من المعاني. . .[١]. ويمكن تفسير كلمة المعنى هنا بكلمة سبب أو علة.

٢ ـ أن صفات الله معان، فقد حُكيَ عن معمر أنه كان يقول: إن الله عالم بعلم وأن علمه كان علماً له لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية. وهكذا كان قوله في سائر الصفات[٢]. ولكن لا ينبغي أن يفهم لفظ معنى هنا على أنه علة؛ لأن الله عالم لذاته، ومن شأن هذه العبارة أن تميز بين الصفات الإلهية، فالعلم غير القدرة؛ لأن كلاً منها كانت لمعنى، وهكذا في سائر الصفات[٣].

ومما يدل على أن الصفات الإلهية معان عند معمر، ما ذكره الأشعري عند حكايته لصفات «المعاني» عنده أنها غير متناهية[٤]، إضافة إلى كونها اعتبارات ذهنية تعود إلى الذات، وهذا هو شأن الصفات[٥]. وكأنه أراد أن يثبت أنّ الصفات معان ثانوية لا أهمية لها، وذات الله واحدة قديمة. فكان بذلك مشتركاً في التوجه العام الذي سلكه جمهور المعتزلة[٦]. وبهذا يكون معمر قد حل مشكلة الصفات.

وهناك عدة آراء حول نظرية معمر هذه نذكر منها رأيين:

الرأي الأول: ذكر هورفيتز تحت عنوان: «أفلاطونية معمر» أن هذه النظرية تعود إلى التأثر الواضح بالمثل الأفلاطونية، ويعتمد في الأدلة التي يقدمها على

(١) انظر: الخياط، الانتصار، ص: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٦٨.

(٣) انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ١/ ٢٦١.

(٤) انظر: الأشعري، المقالات، ١/ ٥٤٨.

(٥) انظر: د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ٥٠٧.

(٦) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص: ٦٨ ـ ٦٩.

www.christianlib.com

استخراج أوجه شبه على مستوى الألفاظ والعبارات بين نظرية معمر كما يقدمها كل من البغدادي والشهرستاني، ونظرية المثل الأفلاطونية كما وردت في محاورة السوفسطائي، فما ذكره الشهرستاني من ألفاظ «حركة، وسكون، وغيرية، وشبهية، وضدية» تعكس الألفاظ التي استخدمها أفلاطون في محاورة السوفسطائي، وهي: «الوجود، والحركة، والسكون، والمثل، والغير».

وكذلك يقارن ما رواه الشهرستاني حكاية عن معمر من أن الأجناس «لا تتناهى في كل نوع»، بعبارة أفلاطون في السوفسطائي: «الوجود إذن وافر في كل نوع من الأنواع، واللاوجود لا حد لوفرته»، ويفسر لفظ «الأعراض» في عبارة الشهرستاني بأنها «اللاوجود» عند أفلاطون، ويرى أيضاً أن لفظ «أصحاب المعاني» الذي استخدمه الشهرستاني يعكس تعبير «أصدقاء المثل» الوارد في محاورة السوفسطائي. ويستنتج من ذلك أن نظرية معمر في المعاني هي نفس نظرية أفلاطون في المثل، فمعمر يقدم المعنى على أنه موجود في الأجسام، في حين يرى أفلاطون أن للمثل وجوداً مفارقاً للأجسام[1].

وهذا القول ـ على فرض صدقه ـ لا يحمل أي دلالة موضوعية؛ إذ القضية أبعد من كونها تشابهاً لفظياً، علاوة على أن الألفاظ ليست لمعمر وإنما محكية عنه، إضافة إلى أن محاورة السوفسطائي ترجمت حوالي سنة (٩١٠م/ ٢٩٨هـ)[2]، فيما توفي معمر قبل ذلك بكثير (ت: ٢٢٠هـ).

الرأي الثاني: يرى ولفسون أن هذه النظرية لا صلة لها بالصفات الإلهية،

---

(١) Horoviz, Ueber den Einfluss, p. ٤٨ ،٥٣ ـ ٤٤.

وانظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ص: ٢٥٤ ـ ٢٥٦. وانظر: محاورة السوفسطائي ضمن المحاورات الكاملة، ٢/ ٢٦٨ ـ ٢٧٩.

(٢) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص: ٣٤٤.

www.christianlib.com

ويرى أنها تمثل جانباً من الأثر الأرسطي في فكرة الطبائع، غير أن معمراً أحل لفظ «معنى» مكان لفظ «طبيعة»[١]. هذا وإن كنا نؤيد هذا الباحث فيما انتهى إليه - وقد سبق ذكر ذلك عند حديثنا عن السببية - غير أننا لا نوافقه في استبعاده لفكرة المعاني من مجال الصفات الإلهية؛ وسبب استبعاده لهذه النظرية هو أنها ستوقع معمراً في تناقض حيث إنه قد ذهب مع جمهور المعتزلة إلى القول بنفي الصفات، فإذا طبقنا مقولة المعاني على الذات الإلهية يعني ذلك أن هناك وجوداً حقيقياً لشيء ما في الله، وهذا لا يتناسب مع توجه المعتزلة.

وفي الإجابة عن هذا الإشكال نقول: إن معمراً بالفعل من القائلين بنفي الصفات[٢]، غير أن قوله بالمعاني لا يعني أنه يضيف وجوداً حقيقياً للذات، أو يعترف بوجود حقيقي قديم خارج الذات أيضاً، فالمعاني ليست إلا اعتبارات ذهنية وضعها ليحل الإشكال الذي اعترض المعتزلة عندما أثبتت أن الصفات عين الذات، وتوجه عليهم خصومهم بأنه لم يعد هناك سبيل للتمييز بين الصفات، فاقترح معمر فكرة المعاني التي من خلالها يمكن التمييز بين الصفات وحل هذه المشكلة[٣]. ومما يؤكد أنها ليست إلا اعتبارات ذهنية، قول الأشعري عنها بأنها «ليس لها كل ولا جميع»[٤].

*** مناقشة الدعوى الثالثة:**

تُعَرَّف الأحوال بأنها: «صفات إثباتية غير متصفة بالوجود ولا بالعدم، وقد

---

(١) انظر: هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ص: ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٦٦.

(٣) انظر: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ٢٢٤.

(٤) انظر: الأشعري، المقالات، ١/ ٣٧٢.

www.christianlib.com

يمكن أن يعبر عنها بما به الاتفاق والافتراق بين الذوات»[١].

وأول من قال بفكرة الأحوال أبو هاشم الجبائي (٣٢١هـ)، إذ ذهب إلى أن الله يستحق الصفات الذاتية **لما هو عليه** في ذاته[٢]، وعبّر عنها بأنها أحوال للذات[٣]، ويختلف تعبير أبي هاشم عن جمهور المعتزلة بقوله: **«لما هو عليه»**، وهذا يدل على إثبات معنى مشار إليه وراء الذات، بعكس التوجه العام للمعتزلة المعروف بتجنب كل ما من شأنه أن يشعر بوجود شيء وراء الذات أو معها، وهو الصفات[٤].

فقول أبي هاشم الجبائي مثلاً: إن الله له علم لما هو عليه في ذاته، يعني أنه ذو حال هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً[٥]. وقد دفع قول الجبائي بفكرة الأحوال على هذا النحو العديد من الدارسين إلى اعتبار مذهب أبي هاشم محاولة للتوفيق بين ما اعتنقه المعتزلة من نفي تام للصفات، وبين ما ذهب إليه أهل السنة من إثبات لهذه الصفات، وأنها محاولة كان لها أثرها على الأشاعرة فيما بعد؛ إذ ظهرت عند بعض شيوخهم كالباقلاني والجويني[٦].

---

(١) الآمدي، المبين، تحقيق أستاذنا الدكتور حسن الشافعي، ص: ١٢١. وانظر: الجويني، الإرشاد، ص: ٩٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص: ١٨٢.

(٣) انظر: تكملة د. أبو ريدة لكتاب ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، ص: ٥٨٥.

(٤) انظر: علي فهمي خشيم، الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم، الجامعة الليبية، كلية الآداب والتربية، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م، ص: ١٠٠.

(٥) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٣١. وأحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ١/ ٣٣٠.

(٦) انظر: علي فهمي خشيم، الجبائيان، ص: ٣٤٠. والجويني، الإرشاد، ص: ٩٢. والباقلاني، التمهيد، ص: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

www.christianlib.com

وتقسم الأحوال إلى قسمين:

أحوال معللة: وهي كل صفة تثبت للذات بسبب معنى قام بالذات، ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً، ويرى أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة أنه يشترط لإثباتها الحياة وهي معللة بها. أما الباقلاني فلم يشترط الحياة، فالحال عنده: كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم.

أحوال غير معللة: وهي كل صفة تثبت للذات بغير معنى قام بالذات، أي: بغير علة زائدة على الذات، كالوجود للجوهر، والتحيز له وأمثال ذلك، فلا تشترط فيه الحياة ولا تكون معللة، فإدراكنا للسواد والبياض على سبيل المثال لا يفتقر إلى استدلال عليه[1]. والأحوال التي لا تعلل هي القضايا التحليلية بتعبيرنا الحديث، إذ إن المحمول لا يضيف شيئاً جديداً إلى الموضوع، كقولنا: الجوهر موجود، أو السواد لون وعرض، وضابطه: أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يكون ذلك بخاصية هي حال، فما تتماثل به المتماثلات وتختلف به المختلفات هي أحوال[2].

وصفات الله ليست من النوع الثاني؛ إذ لا يندرج تحت مفهوم الذات كونه عالماً قادراً سميعاً بصيراً، ولكن هذه الأحوال لا تدرك وتعلم مستقلة عن الذات، كما لا يدرك كون الكائن سميعاً أو بصيراً مستقلاً عن كونه موجوداً. فالله عالم لذاته، أي: ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، ولما كانت

---

(١) انظر: الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أستاذنا الدكتور حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م، ص: ٢٩ ـ ٣٠. وعبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٣٢.

(٢) انظر: د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ١/ ٣٣٢. وألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ٢/ ٢٢٥.

www.christianlib.com

هذه الصفـات لا تُعلم بانفـرادها سميت أحـوالاً، فهي صفـات لا موجودة ولا معدومـة، ولا معلـومة ولا مجهـولة، أي: هـي على اسـتقلالها لا تعـرف كذلك؛ بل مع الذات[١].

ولدى البحث عن أصل فكرة الأحوال، والأساس الذي أقيمت عليه نجد أنّ الدارسيـن قد اختلفـوا في ذلك، فرأى فريـق أنها تنتمـي إلى نظـرية الوجود، فربطها بعضهم بالمثل الأفلاطونية، ورأى آخرون أنها تنتمي إلى نظرية المعرفة، وربطها بالأبحاث المنطقية:

*** فكرة الأحوال والأساس الوجودي:**

يرى أنصار هذا الاتجاه أن قول أبي هاشم بالأحوال يتفق مع مذهب المعتزلة المغرق في المادية، ويربط هؤلاء فكرة الأحوال بفكرة شيئية المعدوم، ويردون الفكرتين معاً إلى النزعة المادية المتطرفة. وعلى كل حال فقد تشابهت آراء هؤلاء في موقفهم من شيئية المعدوم مع موقفهم من فكرة الأحوال، وتماثلت ردود أفعالهم أيضاً في ردّ هذا المفهوم إلى بعض الأفكار اليونانية، وتأتي فكرة المثل الأفلاطونية وفكرة الهيولى والصورة في مقدمة هذا الاتجاه[٢].

وقد ذهب هورفتيز إلى القول بأن فكرة الأحوال التي قال بها أبو هاشم ليست إلا صورة من صور التأثر بالمثل الأفلاطونية في محاورة السوفسطائي، ونراه يحاول العثور على بعض أوجه الشبه على مستوى الألفاظ فيربط قول أبي هاشم عن الأحوال بأنها لا موجودة ولا معدومة، بما ورد في السوفسطائي من

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٥٦.

(٢) انظر: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ١/ ٢٢٦، ٢٢٨. وانظر مبحث شيئية المعدوم، ص: ٢٠٧ من هذه الرسالة.

www.christianlib.com

الحديث عن الوجود واللا وجود، ومؤكَّدٌ أن الذي دفعه لذلك هو التفكير بفكرة الأحوال وأنها كائنة على مستوى الوجود وإن كنا نراه لا يصرح بشيء من ذلك[١].

*** فكرة الأحوال والأساس المعرفي:**

يرى بعض الباحثين أن فكرة الأحوال تعود إلى المشكلات المعرفية المنبثقة عن بعض المباحث المنطقية، فهي ترتبط ارتباطاً تاماً بمشكلة الكليات، وقد كان تصور أبي هاشم لها على أنها لا تعدو أن تكون مجرد ألفاظ لا قيمة لها إلا من حيث دلالتها على ما تدل عليه.

ومما يدل على صحة هذا القول أن أبا هاشم ومن تابعه وصف الأحوال أنها **لا موجودة ولا معدومة**، وهو يعني بقوله هذا: أنها لا تتعلق بمجال الوجود، فلا توصف بأنها موجودة أو معدومة، وإنما هي صفات تدرك بالعقل. غير أن مخالفيه من المعتزلة لم يدركوا ذلك، ورأوا أن من شأن هذا القول أن يؤدي إلى إثبات الصفات وإثبات التمايز بينها، وهذا يلمح إلى التعدد والتركيب[٢].

وقد ظهرت هذه الصورة الفلسفية من خلال عرض الشهرستاني لهذه الفكرة، ويمكن أن نعرض هذه الجوانب في نقطتين:

النقطة الأولى: ذهب المثبتون للأحوال إلى القول بأن العموم والخصوص لو رجعا إلى اللفظ المجرد وكانت الأشياء تتمايز بذواتها ووجودها، لبطل القول بالقضايا العقلية وحسم باب الاستدلال بشيء أوَّليٍّ على شيء مكتسب متحصل وما لم يدرج في الأدلة العقلية عموماً عقلياً لم يصل إلى المعلوم قط، وما لم

---

(١) Horoviz, Ueber den Einfluss, p. ٦٧.

(٢) انظر: د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، هامش ١/ ٣٣٧.

www.christianlib.com

يتحقق في الحد شمولاً بجميع المحدودات لم يصل إلى العلم بالمحد(١). ويرى الشهرستاني أن هـذا القول يتضمن إنكـاراً للحـدود العقلية للأشياء، والأدلـة القطعية على المدلولات؛ وذلك أن ردهم العموم والخصوص إلى اللفظ المجرد يتضمن حكماً عاماً على كل عـام وخاص، وهو باطل؛ لأن الألفاظ لو رفعت لا ترفع القضايا العقلية(٢).

النقطة الثانية: يأخذ الشهرستاني على نفاة الأحوال أنهم ردوا التمييز بين الأنواع إلى الـذات؛ لأن الشيء يتميز عـن غيره بأخص وصفـه، وأخص وصف نوع الشيء غيرُ أخص وصف الـذات المشـار إليها. وبيان ذلك أن الجوهر يمتاز عن العرض بالتحيز، والجـوهر المعيـن إنما يمتـاز عن جوهـر آخر معين بتحيز مخصوص لا بالتحيز المطلق.

ولا يمتاز جوهر معين عن عرض معين بتحيز مخصوص؛ إذ الجنس لا يميز الوصـف عـن الموصـوف، والـعرض عن الجوهـر، والعقل إنما يميـز بمطلـق التحيز. وهذا يدل على أن الذوات تتميز عن بعض أوصافها تمايزاً جنسياً نوعياً لا بأعم أوصافها، وإنما بأخص أوصافها، بشرط أن تكون كلية عامة ولو أن الجوهر مايز العرض بوجوده كما يمايزه بتحيزه لحكم على العرض أنه متحيز وعلى الجوهر أنه محتاج إلى التحيز؛ لأن الوجود والتحيز واحد، فما به يفترقان هو بعينه ما به يشتركان، وما به يتماثلان هو بعينه ما به يختلفان، ومن ثم يرتفع

(١) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٣٤. وانظر: د. محمد حسيني أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي، ص: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٤٣ ـ ١٤٤. وانظر: د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص: ١/ ٣٥٦.

www.christianlib.com

التماثل والتضاد، ويرتفع العقل والمعقول، ويتعدد الحس والمحسوس[(١)].

وهكذا تطور البحث في الصفات وداخلته أبحاث منطقية، انبثق عنها مشكلات معرفية. أما الأبحاث المنطقية فيمكن أن يشار إلى مشكلتين تتعلق أحدهما بالحدود والثانية بالقضايا:

فبالنسبة للحدود: أيهما أسبق الحد الكلي أم الحد الجزئي، وهل الكليات سابقة منطقياً على أفرادها أم لا؟ **وبالنسبة للقضايا:** أيهما يشكل موضوع العلم، القضية الكلية أم القضية الجزئية؟

أما بالنسبة للمشكلات المعرفية فيمكن أن يشار إلى مشكلتين:

أحدهما: هل للكليات من أجناس وأنواع وجود في الأعيان؟ والثانية: هل الكليات من أجناس وأنواع تصورات عقلية مدركة بالضرورة أم بالاستدلال؟ وهل هي سابقة منطقياً على الأفراد أم لا، وهل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أم أن وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد[(٢)]؟

لقد اختُلف في هذه القضايا، فكان هناك فريقان أخذ كل واحد منهما وجهة مخالفة لما ارتضاه الفريق الآخر[(٣)].

ورغم إقرار الدكتور أحمد محمود صبحي وضوح الأثر المنطقي على مبحث الأحوال ـ كما عرضه الشهرستاني ـ نجده يقول: «إن نقطة البدء فيها [أي

---

(١) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: ١٤٥، وانظر: د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص: ١/ ٣٦٣.

(٢) انظر: د. أحمد محمود صبحي في علم الكلام، ١/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٣) انظر: نقولا ريشير، دراسات في تاريخ المنطق العربي، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة، ط١، ١٩٩٢م، ص: ١١٢. وعلي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦، ص: ٢٨١ ـ ٢٨٣.

al-maktabeh مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

في فكرة الأحوال] لا تتصل إطلاقاً بموضوعات الفلسفة اليونانية، فلم يكن المثبتون أو المنكرون متابعين لأفلاطون وأرسطو، وإنما كانت نقطة البدء وثيقة الصلة بموضوعات علم الكلام، بل إنها انبثقت عن بحث ذات الله ـ تعالى ـ وصفاته ولا شيء غير»[1].

* * *

المبحث الرابع
التجسيم في الفكر الكلامي
وصلته بصفات الإله لدى الاتجاه الطبيعي في الفلسفة اليونانية

رأينا لدى تناولنا تصور اليونانيين للإله أو الآلهة، أن فريقاً منهم مال نحو التصور المادي، فغدت الآلهة لدى بعض هؤلاء مكوَّنة من المادة الداخلة في تكوين الطبيعة، على اختلاف فيما بينهم في تحديد تلك المادة، فرأى بعضهم أنه الهواء، وقال آخرون: إنه مادة تقبل التشكيلات المختلفة، وذهب ديموقريطس إلى أنه مكون من ذرات شديدة التماسك.

وذهب **إكسينوفان** إلى أن الإله متصف بصفات الكمال، من وحدانية وعلم وحكمة وقدرة تامة. . . **إلا أنه نظر إلى الإله على أنه ذو جسم، ولكنه جسم خاص به**. وأضفى كل من أبيقور وديموقريطس على الآلهة **صوراً إنسانية**، وذهبت الرواقية إلى أن **الإله جسم، ولكن ليس له هيئة معينة**، وباستطاعته أن يتخذ أي هيئة يشاء.

وهنا نتساءل: هل يوجد في الفكر الإسلامي بعض صور التشابه مع الآراء

(١) انظر: د. أحمد محمود صبحي في علم الكلام، ١/ ٣٤٠.

www.christianlib.com

اليونانية هذه، وهل يمكننا أن نجزم أن صور التشابه ـ إن وجدت ـ تعتبر من قبيل التأثر بالفلسفة اليونانية؟

بداية نقول: ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية إلى نفي الجسمية عن الله تعالى، وساقوا لذلك العديد من الأدلة العقلية، فقالوا: إذا كان الله جسماً وجب افتقاره إلى فاعل آخر للحصول على صفاته الممكنة، ولكان متناهياً، ومشاركاً لجميع الأجسام في الجسمية، ولكان مركباً ومنقسماً. . . إلى غير ذلك من الإلزامات التي تدور حول قياس الغائب على الشاهد؛ إذ إنهم لما علموا من الأجسام في الشاهد أن ذلك حالها، علموا استحالة أن تكون الذات الإلهية على شيء من ذلك[1].

ولا نزاع مع المتكلمين في النتيجة التي وصلوا إليها، إنما في طريقة تقرير هذه النتيجة، والصواب: أننا لا ننسب لله إلا ما نسبه لنفسه، والله لم ينسب ذلك لنفسه، ولو نسب ذلك لنفسه؛ لكان سبيلنا في فهم ذلك: الإثبات والتنزيه والتفويض، وهو سبيلنا في فهم سائر الصفات الخبرية. ولكان ظاهر النص وما يفيده من تشبيه منفياً؛ إعمالاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[الشورى: ١١].

وقد تنبه ابن حزم إلى ذلك؛ إذ ذكر أن من قال إن الله جسم لا كالأجسام؛ فليس مشبهاً لكنه ألحد في أسماء الله ـ تعالى ـ؛ إذ سماه بما لم يُسَمِّ به نفسَه. وأما من قال: إن الله ـ تعالى ـ كالأجسام؛ فهو ملحد في أسماء الله ـ تعالى ـ

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ١/ ٢١٩، وشرح الأصول الخمسة، ص: ٢١٦. والأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ص: ٧٠، واللمع، ص: ٢٤. والجويني، الإرشاد، ص: ٤٢. وصفي الدين الهندي، الرسالة التسعينية، ص: ٤١ ـ ٤٣.

www.christianlib.com

ومشبه مع ذلك[١].

وقد ظهرت فكرة التجسيم عند المسلمين في وقت مبكر، وكانت موضع نقاش وجدل كبيرين، نظراً لما تحمله هذه الفكرة من خدش للتوحيد. ويمكن تقسيم المجسِّمة إلى فريقين: قال الأول منهما بالجسمية لفظاً ومعنى، وأثبتها الثاني لفظاً ونفاها معنىً.

ـ الفريق الأول: ويمثله قدماء الشيعة، والحشوية ومقاتل بن سليمان ومدرسته:

فقد كانت بعض فرق **الرافضة** تقول: إن ربها ذو هيئة وصورة، وأنه يتحرك ويسكن ويزول وينتقل، فقد كانت **البنانية** تقول: إن ربها على صورة إنسان، وأنه يهلك كله إلا وجهه[٢]، وكانت **المغيرية** تقول: إن ربها على هيئة رجل من نور على رأسه تاج وله أعضاء[٣]. وقد اعتنقت الشيعة الإمامية فكرة الجسمية، ولم تتخلص منها إلا حين تغير المذهب بعد اعتناقهم لآراء المعتزلة، وقد نبه ابن تيمية على هذا التطور[٤].

كما ينسب بعض المتكلمين القول بالتجسيم إلى الحشوية، ولعلهم يقصدون بهم أهل الحديث؛ لأنهم أبطلوا التأويل وأجروا النصوص على ظواهرها[٥]، وقد ذهب بعض الحشوية إلى القول بأن الله جسم مثل: مضر بن

---

(١) انظر: ابن حزم، الفصل، ٢/ ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص: ٨٧.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٧٧.

(٤) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٨/ ٢٢٤.

(٥) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص: ٩٩، وطه عبد الرؤوف سعد، المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص: ١٠٠.

www.christianlib.com

محمد بن خالد بن الوليد، وكهمس بن الحسن البصري (ت: ١٤٩هـ)، فقد أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض[١].

وحُكيَ عن بعضهم أنه كان يجوّز الرؤية في دار الدنيا ويجوّز أن يزوروه ويزورهم، وحكى عن داود الجواربي أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك، وقال أن معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء، وهو مع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء[٢].

ويُنسب لمقاتل بن سليمان المفسر المشهور (ت: ١٥٠هـ) أنه قال بجسمية الله ـ تعالى ـ؛ واعتبره جسماً حقيقياً[٣]، غير أننا نراه ـ من خلال تفسيره ـ لا يصرح بشيء من ذلك، وإنما يتأول بعض الآيات على نحو خالص، فمعنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، أي: في القدرة[٤]. ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[طه: ٥] أي: استقر. وهذه الآراء لدى تأملها توحي لنا أنها تخفي وراءها نزعة تشبيهية لعل صاحبها صرح بها في موضع آخر[٥]. وسرعان ما انتشرت آراء مقاتل وصار له أتباع يتبنون آراءه[٦].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٠٥.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٠٦.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان، دار الكتب العلمية، طبعة ٢٠٠٣م، ٢/ ١٧٤.

(٥) انظر: المصدر السابق نفسه، ٢/ ٣٢٤.

(٦) د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ٣٢٨. مقالات الإسلاميين، ١/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

www.christianlib.com

ـ **الفريق الثاني: ويمثله** هشام بن الحكم(توفي حوالي: ١٩٩هـ) ومدرسته، وبعض الرافضة، والكرامية:

يطلق هشام لفظ الجسم على الموجود الثابت، ويروي الأشعري عنه أنه كان يقول: معنى الجسم أنه موجود، فقد كان يقول: «إنما أريد بقولي جسم أنه موجود، وأنه شيء وأنه قائم بنفسه»(١). كما ذكر الأشعري أن ابن الراوندي حكى عن هشام أنه زعم أن الله ـ سبحانه ـ يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دلت عليه، وحكى عنه أنه قال: «هو جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شيء موجود»(٢).

وينسب لهشام بن الحكم أنه زعم: أن الله «**شيء لا كالأشياء**»، وأن الأشياء بائنة عنه، وهو بائن عن الأشياء. وزعم: أن إثبات «**الشيء**» أن يقال: «**جسم**» فهو «**جسم لا كالأجسام، شيء لا كالأشياء**»، ثابت موجود، غير مفقود ولا معدوم، خارج عن الحدين: حد الإبطال، وحد التشبيه(٣). وهذا يفيد أن الجسمية التي يعتقدها هشام ابن الحكم في الله لا تماثل معنى الجسمية في خلقه؛ فالجسمية التي ينسبها إلى الله ـ سبحانه ـ لا تعني إلا الوجود.

إلا أن هناك أقوالاً تُنسب لهشام، تفيد التجسيم لفظاً وحقيقة، فقد رُوي عن هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل، زعم مرة أنه كالبلورة،

---

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٠٤.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) انظر: السيد محمد رضا الحسيني: مقولة «جسم لا كالأجسام» بين موقف هشام بن الحكم ومواقف سائر أهل الكلام، العدد التاسع عشر من مجلة «تراثنا». إصدار مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران ١٤١٠هـ. وانظر أعداد المجلة كاملة: www. rafed. net\ books\ turathona\

www.christianlib.com

وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرة أنه من غير صورة، وزعم مرة أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، ثم رجع عن ذلك وقال: **هو جسم لا كالأجسام**[١]. وعلى كل حال فإن هذه الأقوال تعكس مؤثرات متعددة سنأتي على مناقشتها.

كما أثر هشام بن الحكم في تلميذه النظام المعتزلي، فقد ذهب النظام إلى أن الكون كله يتكون من أجسام، وأن كل ما في الوجود المادي أجسام، سواء منها الأجسام الكثيفة أو ما يسمى أعراضاً، كاللون والطعم والرائحة، واللذات والآلام ونحوها، غير أنه لم يتابعه في قوله عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ «جسم لا كالأجسام»[٢].

وقد ظهر التجسيم بشكل جلي لدى «الكرّامية»، وهي فرقة من الفرق المجسِّمة أسسها محمد بن كرام السجستاني[٣]، وسميت بالكرّامية نسبة إلى مؤسسها محمد بن كرّام الذي دعا إلى تجسيم معبوده وقال بأنه جسم، والكرَّامية فرق كثيرة، أحدها تسمى «اليونانية»[٤]. ونظرية ابن كرّام قائمة على أن الله أحدي الذات أحدي الجوهر، والجوهر يعني عند ابن كرّام أن هذه الذاتية وهذه الجوهرية

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٠٤. والرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص: ٩٧.

(٢) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه، ص: ٨٢، ١١٤.

(٣) هو أبو عبدالله محمد بن كَرَّام السجستاني (ت: ٢٥٥هـ) إمام الكرامية من فرق الابتداع في الإسلام. ولد في سجستان وعُرف عنه ـ في أوّل أمره ـ الزهد وعبادة، ولكنه جالس بعد ذلك وضّاع الحديث وأخذ عنهم، وتأثر بالمذاهب الفاسدة، وكان يقول: إن الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد مجرد عن عقد قلب وعمل جوارح، وكان يقول بأن الباري جسم لا كالأجسام، وأن النبي تجوز منه الكبائر سوى الكذب. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١١/ ٥٢٣. والبداية والنهاية لابن كثير ١١/ ٢٧، ٢٨.

(٤) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص: ١٠١.

www.christianlib.com

واحـدة، **وهي جسـم لا كالأجسـام**، فالله هو الجسـم في ذاتـه وفي جوهره، وما عدا الله ليس جسماً على الإطلاق، **والجسم هو الموجود، وهو القائم بنفسه أو بذاته**[1].

وقد ذهب بعض الرافضة ـ فيما يذكر الأشعري ـ أيضاً، إلى الاعتقاد أن **ربهم جسم ولكنه ليس بصورة ولا كالأجسام**، وإنما يذهبون في قولهم جسم **إلى أنه موجود**، ولا يثبتون ربهم ذا أجزاء مؤلفة وأبعاض متلاصقة، كما أنهم أنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة، وأن الله ﷻ على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف[2].

*** التأثيرات الأجنبية على المجسِّمة والمشبِّهة:**

أولاً: يمكننا أن نفسر التجسيم عند الفريق الأول، بأمرين: يتصل الأول منهما بطبيعة النصوص، فقد وجدت نصوص يشير ظاهرها إلى التجسيم والتشبيه، فقد ورد في الحديث الشريف عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ عَنْ النَّبِـيِّ محمد ﷺ أنه قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا»[3]، ومنها أيضاً ما ورد عَنْ أَبِـي هُرَيْرَة ﷺ عَنْ النَّبِـيِّ ﷺ: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبْ الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه»[4].

واختلف العلماء على من يعود الضمير في قوله: «صُورَتِه»، فذهب أكثرهم إلى أن الضمير يعود على المضروب؛ لما تقدم من الأمر بإكرام وجهه، ولولا

(١) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: ٦١ ـ ٦٢. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص: ٢٠٣.

(٢) انظر: الأشعري، المقالات، ١/ ٣٤.

(٣) صحيح البخاري، دار ابن كثيـر ودار اليمامة دمشق، تحقيق الدكتورمصطفى البغا، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم الحديث٦٢٢٧.

(٤) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة القاهرة، مسند أبي هريرة، حديث رقم ٧٠٢١.

www.christianlib.com

ذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها، وقالت طائفة منهم: يعود الضمير إلى الله تعالى ويكون المراد إضافة تشريف واختصاص، كقوله تعالى: ناقة الله، وكما يقال في الكعبة: بيت الله غير أن حديث البخاري يرجح عودة الضمير إلى آدم ـ عليه السلام ـ، فقد جاء في نص الحديث: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ وَطُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعاً»[1]. وقيل: معنى قوله: «على صورته»، أي: لم يشاركه في خلقه أحد؛ إبطالاً لقول أهل الطبائع»[2].

ويمكن لهذه النصوص وأمثالها أن تكون مصدراً مباشراً للمجسمة إذا حمُلت على ظاهرها، وعلى أية حال فإن التأويل الصحيح لهذه النصوص يدخلها في الإطار العام لمجمل نصوص الكتاب والسنة، التي تفيد في مجملها تنزيه الله سبحانه عن المشابهة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[الصافات: ١٨٠].

والأمر الثاني الذي يرجع إليه التجسيم يتصل بالديانة اليهودية، فإذا أردنا البحث عن مصدر خارجي لأفكار هذا الاتجاه ترجح لدينا ـ بالإضافة إلى هذا ـ احتمال وجود أثر يهودي أيضاً؛ إذ يذكرُ أن الأثر الأهم الذي خلفه اليهود في علم الكلام هو في مذهب المشبهة، ويرى كثير من المؤرخين أن أصل مذهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين هو اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع، وكل من قال

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان، باب بدء السلام رقم ٥٨٧٣. وأخرجه مسلم كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير رقم ٥٠٧٥.

(٢) العسقلاني: فتح الباري ٦/ ٣٦٦، و٥/ ١٨٣. وصحيح مسلم بشرح النووي ١٦/ ٦. د. مصطفى الخن ومحيي الدين مستو، العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب دمشق، ط٣، ١٩٩٩م، ص: ٤٩٩.

www.christianlib.com

في الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم[١]. فالله ـ سبحانه ـ عند اليهود بكى على الطوفان حتى رمدت عيناه، ومرض فعادته الملائكة، وندم حتى عض يده، وجرى منه الدم. . .[٢].

ولا يمكننا أن نقول: إن لفلسفة الأبيقوريين أثراً في هؤلاء؛ إذ قالوا: إن الآلهة على هيئة الإنسان ولكنها أجمل وأقوى، فالرؤية التي يطرح فيها هذا الموضوع لا تحمل روحاً فلسفية. ويرجح الدكتور النشار بالنسبة لمقاتل بن سليمان أن يكون قد تأثر بالرواقية، غير أنه لا يقدم لنا دليلاً على ما يقول إلا ما نسب لمقاتل من القول بالجسمية، واحتمال وصول هذه الفكرة إليه من الديصانية، غير أن الأرجح أن يكون مقاتل قد انتهى إلى ذلك من خلال تأثره بالإسرائيليات، فلعل مصدره في التجسيم كان الإسرائيليات، وهو احتمال يضعه الدكتور النشار في الحسبان[٣].

ثانياً: بالنسبة للفريق الثاني وهم المشبهة، فبالرغم من أنه لا يمكننا أن نلغي الجانب المتصل بطبيعة النصوص ومنهج التعامل معها، بالإضافة إلى المؤثرات اليهودية، إلا أن بعض الأفكار التي وردت عن هؤلاء تحمل بعداً فلسفياً أيضاً، يمكننا أن نوجزها فيما يلي:

إن مقولة «جسم لا كالأجسام» التي رويت عن هشام بن الحكم والكرّامية، وبعض الشيعة أيضاً، عبّر الرواقيون بها، وذلك ناشىء عن **«مادية**

---

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٠٦. وانظر: الإسفراييني، التبصير في الدين، ص: ٤١.

(٢) انظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح، تحقيق علي حسن ناصر، دار العاصمة الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، ٤/ ٤٥٦.

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ٦٠٩. ود. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص: ٤٢٠.

www.christianlib.com

الرواقيين، وميلهم إلى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساماً[1]، فقد كان الرواقيون مجسمة بالنسبة لما يتعلق بتصورهم للإله، فالله عندهم مبثوث في العالم بأسره، ومتحد به، ولكنه ليس له شكل ولا صورة ولا يشبه البشر، وينسب أفلوطين إلى الرواقية القول بأن الإله: «جسد بلا كيف»[2]. كما إن مذهب هؤلاء يضم أفكاراً رواقية في نزعتها الحسية؛ إذ كانت تتنكر لكل ما ليس بجسم، وهذا ما أوضحه هؤلاء عندما قالوا: جسم، أي: موجود. وهذا هو منهج الرواقيين، وإلى هذا ذهب إكسينوفان أيضاً.

ويذكر الأشعري أن مصدر القول بالجسمية عند مفكري الإسلام بعض فلاسفة اليونان؛ إذ يقول بأن مذهب هشام بن الحكم حكاه أبو عيسى الوراق عن أصحاب الطبائع[3]، وأصحاب الطبائع هم الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط والرواقيين.

أما عن لقاء هشام بالديصانية وحواره معهم فذلك ثابت، ومن ذلك أن أبا شاكر الديصاني بادر يوماً هشام بن الحكم بالقول: إن في القرآن آية هي قوة لنا ـ أي: لمذهبه وملته ـ فقال هشام: وما هي؟ فأجابه أبو شاكر: هي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[الزخرف: ٨٤]، فقال هشام: «فلم أدر بما أجيبه»[4]. ومعروف أن الديصانية كانت على علم بالفلسفة اليونانية، ولا يبعد أن يكون قد وصل هشام بن الحكم شيء منها عن طريقها.

---

(١) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: ٢٣٤.

(٢) انظر: د. عبد الفتاح فؤاد، الأصول الرواقية، ص: ١٥٨. وإيميل برهييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص: ١٠٧.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٣٤٥.

(٤) انظر: الشيخ الصدوق، التوحيد، ص: ١٣٢.

al-maktabeh مكتبة المهتدين

www.christianlib.com

وينظر إلى ابن كرّام أنه رواقي النزعة، وأنه يقع في مذهب أحادية المادة، ويضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود على أساس وحدة الوجود الرواقية التي تنص على أن الوجود جسم واحد هو الله، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض، ويرى أن الطبيعة الرواقية التي استمد منها الكرامية آراءهم متأثرة بهرقليطس؛ بل ليست سوى تجديد لمذهب هيرقليطس، وكذلك وحدة الوجود الرواقية هي تجديد لمذهب هيرقليطس والمدرسة الأيونية جميعاً في أحادية المادة. . .[١].

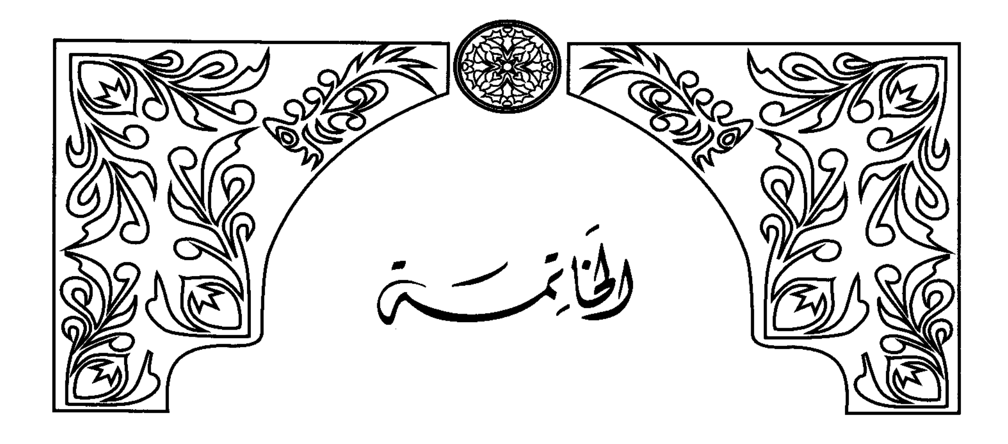
ويذكر البغدادي أن قول الكرّامية: «إن ذات الإله لا تخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه، وإن كان قد خلا منها فى الأزل»، نظير قول أصحاب الهيولى، الذين يزعمون أن الهيولى كانت فى الأزل جوهراً خالياً من الأعراض، ثم حدثت الأعراض فيها وهى لا تخلو منها فى المستقبل، كما أن قولهم في استحالة العدم على الأجسام، قريب من قول الفلاسفة في أن الأجسام العلوية من فلك وكواكب لا تقبل الفناء[٢].

❑ ❑ ❑

(١) انظر: د. علي سامي النشار، هيرقليطس فيلسوف التغير، ص: ٣٢٩ ـ ٣٣١.

(٢) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

www.christianlib.com



الخاتمة

وبعد هذه الدراسة في تتبع أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام، يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

١ ـ ينبغي التمييز بين علم العقيدة وعلم الكلام، حيث يشتمل الأول على العقائد الدينية التي صرّح بها الشارع الحكيم، ولا يمكننا الحديث هنا عن أثر شرقي أو غربي في مادة هذا العلم، فهو يشتمل على العقائد كما جاءت في مصادرها الأولى. في حين يمكننا أن نعتبر أنَّ علم الكلام ما هو إلا ثمرة تفسير لاحق للوحي الإلهي في جانبه العقدي، تبعاً للمؤثرات الثقافية واستجابة للتحديات الفكرية الداخلية والخارجية.

وقد تضافرت عدة عوامل في نشأة علم الكلام؛ منها عوامل داخلية: كالعامل الديني والسياسي، ومنها عوامل خارجية كأثر أهل الكتاب وأثر الفلسفة اليونانية، وقد وصل الأثر اليوناني من خلال منافذ متعددة، فبالإضافة إلى الترجمة التي تعد مصدراً رئيسياً، كان للقاء مع أهل الملل المخالفة والمحاورات الشفهية ـ التي كانت تدور بين الطرفين ـ أثرٌ في التعرف على الفلسفة اليونانية في وقت مبكر.

٢ ـ كان للفلسفة اليونانية بعض الأثر على علم الكلام من ناحية المنهج، ويمكننا أن نشير في هذا المجال إلى دور بعض أنواع الاستدلال العقلي في علم الكلام، فقد حدّ هذا العلم من استخدام النص على أساس فكرة الدور، ووسع

www.christianlib.com

من دور العقل من خلال إقراره لعدد من القواعد المنهجية؛ كفكرة أن بطلان الدليل لا يُؤْذِنُ ببطلان المدلول، وقياس الغائب على الشاهد.

٣ ـ كان لمعرفة المتكلمين بالتراث اليوناني دور كبير في دراسة الطبيعيات وجعلها بعض مباحث علمهم، فقد اطلعوا على كتب فلاسفة اليونان وأفادوا منها لخدمة معتقداتهم وإثبات آرائهم ووصلوا من خلال موضوعاتها إلى نتائج مختلفة عن تلك التي ظهرت لدى أربابها.

٤ ـ وجود قدر من التشابه بين المذهب الذري اليوناني ونظيره الإسلامي، من حيث إثبات وجود الذرات وتحيزها وعدم قابليتها للتجزؤ أو الانقسام، ومن حيث الشكل والوضع والترتيب وأنها واحدة بالجنس، واستحالة تعريها عن عرض الحركة، وضرورة وجود الخلاء لحركتها، وكونها مدركة عقلاً. وكذلك بعض صور الاستدلال على إثبات وجود الجوهر الفرد.

و لم تكن خصائص الذرات التي أثبتها المتكلمون القائلون بالجوهر الفرد بمثابة قواعد ثابتة لدى جميعهم، وإنما كانت موضع جدل بينهم، فالشَّبَه باليونانيين لدى المتقدمين كان أكثر وضوحاً، ثم تطورت المسألة لدى المتأخرين، ولعل السبب في ذلك هو ما يظهر لدى هؤلاء من مباينة بعض جوانب النظرية لشيء من الأصول الإسلامية ومحاولة المواءمة بينهما.

هذا وإن الاهتمام بفكرة الجوهر الفرد والتعمق فيها وقع بالدرجة الأولى على عاتق المعتزلة، فقد أفرد متقدموهم ومتأخروهم كتباً خاصة لها، أما الأشاعرة والماتريدية فقد كانت مباحثهم فيها ألصق بغرضهم الأصلي وهو توظيفها لخدمة مباحثهم الدينية، كما أن دائرة الخلاف فيما بينهم تكاد تكون معدومة.

www.christianlib.com

ويعتبر دليل الجواهر والأعراض الذي استخدمه المتكلمون من إبداعاتهم، وينحصر تأثير التصور الذري اليوناني على مثيله الإسلامي في تقسيم عناصر الطبيعة دون ما عدا ذلك.

٥ ـ يعدّ الأثر الأكثر جلاء بالنسبة للنظّام في فكرة الكمون هو الأثر الأرسطي؛ إذ فكرة الكمون عنده تتسق اتساقاً كبيراً مع مذهب أرسطو في القوة والفعل.

٦ ـ وجود قدر من التشابه بين فكرة اليونانيين عن فعل الطبائع وما ذهب إليه بعض المعتزلة من القول بالخصائص الذاتية للموجودات، وأن ما يصدر عن الموجودات إنما هو «فعل الأجسام بطباعها» أو فعل الله «بإيجاب الخلقة». وهذا يعيدنا إلى فلاسفة اليونان في إثبات الطبائع وعلية الموجودات في بعضها، والنظر إلى الله بوصفه علة بعيدة، كما ذهب بعضهم إلى القول بالعناصر الأربعة على غرار فلاسفة اليونان.

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى رفض القول بالطبع والعناصر الأربعة، ولكنهم أثبتوا العلاقة السببية بين الموجودات بوصفها أسلوباً في الخلق الإلهي، وأن ذلك كان منه من باب اللطف والأصلح.

٧ ـ عدم صحة ما ذهب إليه بعض المستشرقين من ردّ فكرة السببية العادية عند الأشاعرة إلى الفلسفة الأبيقورية؛ لأن فكرة العادة عند الأبيقوريين عائدة للطبيعة، أي: أنها عادة الطبيعة في أنها تحدث أحياناً وتتخلف أخرى ولا تجري على نسق واحد، في حين أن العادة عند الأشاعرة وصف للفعل الإلهي المباشر في أنه يحدث على نحو معين على الأكثر الذي يكاد لا يتخلف وليس على سبيل الوجوب، ولذلك عرفت المعجزات بأنها خرق للعادة. وهي مصطلح يعبِّر عن معنى المصطلح القرآني «السنة الإلهية».

www.christianlib.com

٨ ـ فيما يتعلق بالزمان يمكن القول بأن بحث قضية الزمان، والتفريق بين معنيين للزمان، وربط أحدهما بالمخلوق والآخر بالخالق ـ له نظير لدى فلاسفة اليونان، كما أن ارتباط فكرة الزمان بالحركة ـ كما ورد عند الجبائي ومن تابعه ـ يشتم منها أثراً لمذهب أرسطو، غير أن هذا الأثر كان ظاهرياً وحسب ـ لأنهم لم يسايروا هذا القول إلى آخر مداه لما يلزم عنه من القول بالقدم. كما يمكننا القول بأثر أفلاطون في بعض المتكلمين، ـ خاصة الرازي ـ في النظر إلى الزمان بوصفه جوهراً مستقلاً، وقد صرح هو نفسه بذلك.

٩ ـ من الملاحظ وجود قدر من التشابه بين الطريقة التي سلكها بعض المتكلمين في عرض الاحتمالات والآراء حول تعريف المكان والطريقة التي سلكها أرسطو، ومناقشتها بطريقة تكاد تكون واحدة، مما يجعلنا نكاد لا نشك بوجود أثر أرسطي عليهم في هذا الجانب. هذا إلى جانب ارتباط إثبات الخلاء داخل العالم بمذهب الجوهر الفرد لدى المثبتين له من اليونانيين والمتكلمين؛ لكونه ضرورياً لهم لإتمام آرائهم الطبيعية. وأيضاً يمكننا ملاحظة وضوح الأثر الأرسطي على بعض المتكلمين في تعريف المكان حتى إن بعضهم صرّح بترجيحه لمذهب أرسطو.

١٠ ـ عدم صحة ما نسب للمعتزلة من القول بقدم العالم بناء على قولهم بشيئية المعدوم، وعدم صحة القول بوجود مؤثرات يونانية عليهم في هذا الجانب لأن المعتزلة لم يكن مقصودهم من قولهم بشيئية المعدوم التحقق العيني الواقعي له، وإنما ثبوته في العلم الإلهي، وهذا يؤكد أن هذه الفكرة من صميم مبحث المعرفة، ولا صلة لها بمبحث الوجود، فقد تحدثوا عن صفات ذهنية، والصفات الذهنية ـ من حيث هي ذهنية ـ، تتصل بالمعرفة ولا تتصل بالوجود.

www.christianlib.com

١١ ـ لا يمكن رد قول جمهور المتكلمين القائلين بجسمية النفس إلى مؤثرات يونانية؛ إذ إن لفظ الجسم يرادف عند المتكلمين لفظ الموجود. غير أن هناك مؤثرات يونانية جلية على بعض متأخري المتكلمين في تعريف النفس وطبيعتها وصلتها بالبدن وخلودها، ورغم وجود مؤلفات القوم بين أيدي المتكلمين إلا أن هذا التأثر جاء عبر مصدر وسيط، هو ابن سينا.

١٢ ـ وجود تشابه كبير بين المتكلمين وأرسطو فيما يتعلق بدليل التناهي، غير أننا لا يمكننا الجزم بوجود أثر أرسطي عليهم في هذا الجانب؛ لوجود نقطة خلاف جوهرية بين المذهبين، هي أن أرسطو يفرّق بين معنيين للتناهي: تناهٍ بالقوة، وتناهٍ بالفعل، في حين لم تظهر هذه التفرقة لدى المتكلمين.

١٣ ـ لا يمكننا ردّ ما نجده من صفات الوحدانية لله، ومن نفي الجسمية والتغير، وما يترتب على ذلك من القول بعدم التركيب... وما شابه ذلك من الصفات التي قال بها فلاسفة اليونان والمتكلمون ـ إلى مصدر يوناني؛ لأن هذه المعاني جلية في مذهب التوحيد الإسلامي في مصادره الأولى، وما نجده من توحيد بين الصفات والذات، عند جمهور المعتزلة يختلف عن مذهب أرسطو؛ إذ كان يرى أن معقوله هو ذاته لا شيء آخر؛ لأنه إن عقل غيره فقد عقل أقل منه وانحطت قيمته، فالعاقل فيه والمعقول والعقل شيء واحد. في حين يرى العلاف أن معقوله ليس ذاته وحسب، وأن ما يعلمه ليس له غاية ولا نهاية.

١٤ ـ إن التشابه الأكبر فيما يتصل بعلاقة الذات الإلهية بصفاتها يقع ـ فيما يبدو ـ بين المعتزلة والأفلاطونية المحدثة، من حيث تفضيل طريقة النفي، ولكن هناك اختلاف جوهري بين مذهب أفلوطين ومذهب المعتزلة؛ فمذهب أفلوطين قائل بوحدة الوجود؛ إذ إن جميع الصفات عند أفلوطين هي الذات، وحتى عندما يفعل يكون فعله ذاته، وهذا مخالف تمام المخالفة لمذهب المعتزلة.

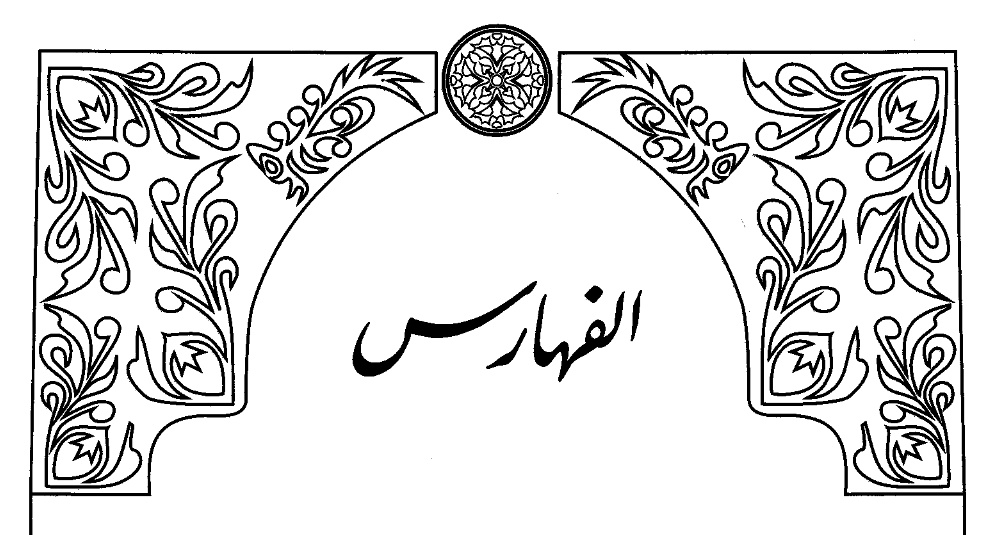
www.christianlib.com

١٥ ـ إننا نؤكد أنه علينا ألا نبالغ في قضية استكشاف المؤثرات الأجنبية وألا نعتبرها مؤسِّسة لمباحث المتكلمين لدى بحث آراء المتكلمين، فرغم وجود بعض مؤثرات خارجية، إلا أنها لم تكن مصدراً للعقائد، ولم تكن أكثر من مثير أو وسيلة لمناقشة بعض القضايا من جوانب معينة، وما يهمنا ليس مصدر الإثارة وإنما طبيعة الرد.

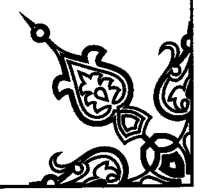
وأخيراً، أدعو الله سبحانه وتعالى فأقول: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِيۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ۝٤٠ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ﴾[البقرة: ٤٠ ـ ٤١]، وأسأله سبحانه أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله ذخراً لي بين يديه، إنه سميع مجيب، والحمد لله رب العالمين.

❑ ❑ ❑

www.christianlib.com








www.christianlib.com

www.christianlib.com

فهرست المصادر والمراجع

*** أولاً ـ المصادر العربية والمعربة:**

الآلوسي (الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي):

١ ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء بغداد، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٢ ـ الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٧٧م.

٣ ـ نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية، مجلة عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الثاني ١٩٧٥م.

الآمدي (سيف الدين علي بن محمد الآمدي أبو الحسن ت: ٦٣١هـ):

٤ ـ أبكار الأفكار في أصول الدين تحقيق الدكتور أحمد مهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢م.

٥ ـ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

٦ ـ المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي ت: ٦٦٨هـ):

٧ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

ابن النديم (محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم ت: ٣٨٥):

٨ ـ الفهرست، دار المعرفة بيروت، ١٩٧٨م.

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ت: ٧٢٨هـ):

٩ ـ جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، دون بيانات أخرى.

www.christianlib.com

١٠ ـ الجواب الصحيح تحقيق: الدكتور علي حسن ناصر، دار العاصمة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١١ ـ دقائق التفسير، تحقيق: الدكتور محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٢ ـ الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت.

١٣ ـ مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.

١٤ ـ منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة الطبعة الأولى، ١٤٠٦.

ابن حزم (علي بن أحمد ت: ٤٥٦هـ):

١٥ ـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، ١٩٥٩.

١٦ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

ابن حنبل (أحمد بن حنبل ت: ٢٤١هـ):

١٧ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ مؤسسة قرطبة القاهرة ـ د/ ط ـ د/ ت.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون ت: ٨٠٨هـ):

١٨ ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤.

ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ت: ٦٨١هـ):

١٩ ـ وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت: ٥٩٥هـ):

٢٠ ـ تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة.

٢١ ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م.

ابن سليمان (مقاتل بن سليمان ت: ١٥٠هـ):

٢٢ ـ تفسير مقاتل بن سليمان، دار الكتب العلمية، طبعة ٢٠٠٣م.

ابن سينا (الحسين بن عبدالله ت: ٤٢٨هـ):

٢٣ ـ الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا. دار المعارف، ١٩٥٧.

www.christianlib.com

٢٤ ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ.

٢٥ ـ الشفاء، (المنطق)، تصدير الدكتور طه حسين، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق جورج قنواتي، ومحمود الخضيري والدكتور أحمد فؤاد الأهواني، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٣٧١ ـ ١٩٥٣.

٢٦ ـ الشفاء، الطبيعيات، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الدكتور جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

٢٧ ـ الشفاء، الإلهيات، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد.

٢٨ ـ المباحثات، ضمن أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

٢٩ ـ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق الدكتور ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ابن عساكر (علي بن الحسن بن هبة الله ت: ٥٧١هـ):

٣٠ ـ تبيين كذب المفتري بما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

ابن فورك (محمد بن الحسن بن فورك ت: ٤٠٦هـ):

٣١ ـ مقالات الأشعري، ت د. أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

ابن كثير (إسماعيل بن عمر بن كثير ت: ٧٧٤هـ):

٣٢ ـ البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت.

ابن متويه (الحسن بن متويه النجراني ت: ٤٦٨هـ):

٣٣ ـ التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٥م.

ابن منظور (محمد بن مكرم ت: ٧١١هـ):

٣٤ ـ لسان العرب، دار صادر، بيروت.

ابن ميمون (موسى بن ميمون ت: ٦٠٣هـ):

٣٥ ـ دلالة الحائرين، ترجمة الدكتور حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، طبعة عام ٢٠٠٢م.

www.christianlib.com

أبو ريان (الدكتور محمد علي أبو ريان):

٣٦ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م.

٣٧ ـ تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م.

٣٨ ـ تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية، طبعة عام ١٩٧٦.

أبو ريدة (الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة):

٣٩ ـ النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، دار النديم، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

أبو زيد (الدكتورة منى أبو زيد):

٤٠ ـ التصور الذري في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

أبو سعده (الدكتور محمد حسيني أبو سعده):

٤١ ـ الشهرستاني ومنهجه النقدي، دراسة مقارنة مع آراء الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

أرحيلة (الدكتور عباس أرحيلة):

٤٢ ـ الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩١م.

أرسطو طاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق. م):

٤٣ ـ الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، مع شروح: ابن السمح، ابن عدي، متى بن يونس، أبي الفرج بن الطيب، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

٤٤ ـ الكون والفساد، ترجمها من اليونانية إلى الفرنسية وصدرها بمقدمة في تاريخ الفلسفة الإغريقية بارتلمي سانتهلير، ترجمة أحمد لطفي السيد، المطبعة المصرية بالقاهرة، ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣٢.

٤٥ ـ ما بعد الطبيعة: ضمن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، تحقيق موريس بوينج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨م.

٤٦ ـ مقالة اللام، ضمن كتاب: أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

www.christianlib.com

٤٧ ـ منطق أرسطو، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

٤٨ ـ النفس، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموع في النفس، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.

الأسد آبادي (القاضي عبد الجبار ت: ٤١٥هـ):

٤٩ ـ تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٥٠ ـ شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار وهو من تعليق أحمد بن الحسين، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.

٥١ ـ متشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة.

٥٢ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة وبيان مُباينتهم لسائر المخالفين، ضمن مجموعة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٩٧٤م.

٥٣ ـ المحيط بالتكليف، جمع حسن بن متويه، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

٥٤ ـ المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٥٥ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، رؤية الباري، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبو الوفا الغنيمي، مراجعة د. إبراهيم مدكور، وإشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٥٦ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس الفرق غير الإسلامية، تحقيق د. محمود الخضيري، نسخة لبنانية مصورة عن نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٥٧ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء التاسع تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، نسخة لبنانية مصورة عن نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٥٨ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر التكليف، تحقيق محمد علي النجار

www.christianlib.com

وعبد الحليم النجار، مراجعة د. إبراهيم مدكور، وإشراف د. طه حسين، نسخة لبنانية مصورة عن نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٥٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثاني عشر، النظر والمعارف، تحقيق: الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف الدكتور طه حسين، نسخة لبنانية مصورة عن نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والنشر.

٦٠ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس عشر، النبوات والمعجزات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، نسخة لبنانية مصورة عن نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٦١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن، الجزء السادس عشر، تحقيق أمين الخولي، نسخة لبنانية مصورة عن نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

الإسفراييني (طاهر بن محمد الإسفراييني ت: ٤٧١هـ):

٦٢ ـ التبصير في الدين، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١.

إسماعيل (الدكتورة نازلي إسماعيل):

٦٣ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، كلية الآداب جامعة عين شمس.

الأشعري (الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل ت: ٣٢٤هـ):

٦٤ ـ الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، الطبعة الثانية، دار الكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م.

٦٥ ـ رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٦٦ ـ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، تعليق الأب ريتشارد يوسف ميكاثي، الطبعة الثانية، حيدر آباد ١٣٤٤هـ.

٦٧ ـ اللمع، تحقيق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية.

٦٨ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

www.christianlib.com

الأعسم (الدكتور عبد الأمير الأعسم):

٦٩ ـ المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٩ .

أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق. م):

٧٠ ـ المحاورات: طيماوس، فيدروس، **فيدون**، **ثياثيوس**، **الجمهورية**، **السوفسطائي**، **النواميس**، **بامنيدس**، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي تمراز، الأهلية بيروت، ١٩٩٤م .

أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠م):

٧١ ـ التاسوعات، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني د. فريد جبر، د. جيرار جهامي، سميح الدغيم، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م .

٧٢ ـ التساعية الرابعة في النفس، ترجمة وتقديم فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، طبعة عام ١٩٧٠م.

ألفا (قزوني إيلي ألفا):

٧٣ ـ موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، إعداد الأستاذ قزوني إيلي ألفا، مراجعة الدكتور جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م .

أمين (الدكتور أحمد أحمد ت: ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م):

٧٤ ـ ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩ .

٧٥ ـ فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م .

٧٦ ـ قصة الفلسفة اليونانية، تأليف أحمد أمين وزكي نجيب محمود، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، د/ ت.

أمين (دكتور عثمان أمين):

٧٧ ـ الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥م .

الأهواني (الدكتور أحمد فؤاد الأهواني):

٧٨ ـ أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف.

٧٩ ـ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م .

www.christianlib.com

أوليري (ديلاسي أوليري):

٨٠ ـ علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د. وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.

٨١ ـ الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ت: ٧٥٦):

٨٢ ـ المواقف، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثانية، ١٣٧٣هـ.

إيس (فان إيس):

٨٣ ـ ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية ١٩٨٠م، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، ندوات ومناظرات (٧) مطبعة النجاح الجديدة.

الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ت: ٤٠٣هـ):

٨٤ ـ إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧م.

٨٥ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٨٦ ـ تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

الجشمي (أبو سعد المحسِّن بن محمد الجشمي ٤٩٤هـ):

٨٧ ـ تحكيم العقول في تصحيح الأصول، كتاب إلكتروني تحقيق عبد السلام عباس الوجيه، إصدار مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.

٨٨ ـ رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرّسي، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

البخاري (محمد بن إسماعيل ت٢٥٦هـ):

٨٩ ـ صحيح البخاري، دار ابن كثير ودار اليمامة دمشق، تحقيق الدكتور مصطفى البغا، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

www.christianlib.com

بدوي (الدكتور عبد الرحمن ت: ٢٠٠٢م):

٩٠ ـ أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤.

٩١ ـ أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣.

٩٢ ـ الأفلاطونية المحدثة عند العرب، جمع وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت.

٩٣ ـ أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧.

٩٤ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠.

٩٥ ـ تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية ١٩٨٠م، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، ندوات ومناظرات (٧) مطبعة النجاح الجديدة.

٩٦ ـ خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٤٦.

٩٧ ـ ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، مكتبة نهضة مصر.

٩٨ ـ الغزالي ومصادره اليونانية، مقالة ضمن مهرجان الغزالي الذي جرى في دمشق، ١٩٦٢.

٩٩ ـ مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

١٠٠ ـ مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٠١ ـ موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

١٠٢ ـ موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

بريتزل (أوتو بريتزل):

١٠٣ ـ مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ضمن مذهب الذرة عند المسلمين للدكتور بينيس، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م.

بريهييه (إميل بريهييه):

١٠٤ ـ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤م.

www.christianlib.com

البصري (أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري):

١٠٥ ـ المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

البصري (عمار البصري ت: ٢٣٦ تقريباً):

١٠٦ ـ كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة، تحقيق ميشال الحايك، دار المشرق بيروت، ١٩٧٧م.

البزدوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي ت: ٤٩٣هـ):

١٠٧ ـ أصول الدين، تحقيق د. هانز بيترلنس، إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

البغدادي (عبد القاهر بن طاهر ت: ٤٢٩هـ):

١٠٨ ـ أصول الدين، دار زاهد القدسي، دون بيانات أخرى.

١٠٩ ـ الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

البغدادي (هبة الله بن علي بن ملكا أبو البركات البغدادي ت: ٥٤٧هـ):

١١٠ ـ المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف الإسلامية بحيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٥٧.

البغدادي (أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي ت: ٤٦٣هـ):

١١١ ـ تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت.

البلخي (أبو القاسم ت: ٣١٩هـ):

١١٢ ـ باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٤م.

بلدي (الدكتور نجيب بلدي):

١١٣ ـ تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م.

البهي (الدكتور محمد البهي):

١١٤ ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧م.

البياضي (كمال الدين أحمد البياضي):

١١٥ ـ إشارات المرام، تحقيق يوسف عبد الرزّاق مكتبة البابي الحلبي، ط١، ١٩٤٩.

www.christianlib.com

البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد ت: ٤٤٠هـ):

١١٦ ـ الفلسفة الهندية، مع المقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي، مراجعة د. عبد الحليم محمود، وعثمان عبد المنعم خفاجي، مطبعة أحمد عيسى مخيمر.

١١٧ ـ تحقيق ما للهند من مقولة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣م.

بينيس (س بينيس):

١١٨ ـ مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م.

البيهقي (ظهير الدين البيهقي):

١١٩ ـ تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي، مطبعة الترقي بدمشق، ١٩٤٦م.

تركي (إبراهيم محمد تركي):

١٢٠ ـ ابن الخمار فيلسوف من القرن الرابع الهجري، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

التفتازاني (الدكتور أبو الوفا التفتازاني):

١٢١ ـ علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، ١٩٧٩م.

التفتازاني (مسعود بن عمر بن عبدالله ت: ٧٩٣هـ):

١٢٢ ـ شرح العقائد النسفية، طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠م.

١٢٣ ـ شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.

تمراز (الدكتور شوقي تمراز):

١٢٤ ـ أفلاطون والديانات السماوية، الأهلية، بيروت، ١٩٩٤م.

التهانوي (محمد علي):

١٢٥ ـ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق الدكتور علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

الجاحظ (عمرو بن بحر ت: ٢٥٥هـ):

١٢٦ ـ الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤م.

www.christianlib.com

١٢٧ ـ رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هـارون، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١٢٨ ـ رسالة في الهجاء، نشرها طه الجابري، مجلة الكاتب المصري، ١٩٤٧ .

جار الله (زهدي حسن جار الله):

١٢٩ ـ المعتزلة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٢م.

الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ت: ٨١٢هـ):

١٣٠ ـ التعريفـات، تحقيق إبراهيـم الأبيـاري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٣١ ـ شرح المواقف، دار الشريف الرضي، الطبعة الثانية، ١٣٧٣هـ.

جعفر (الدكتور محمد كمال جعفر):

١٣٢ ـ في الفلسفة مدخل وتاريخ، دار العروبة الكويت، ١٩٨١م.

الجليند (أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند):

١٣٣ ـ الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، دار قباء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٠م.

١٣٤ ـ نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مكتبة الزهراء، ١٩٨٦ .

الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك ت: ٤٧٨هـ):

١٣٥ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ .

١٣٦ ـ الشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، ١٩٨٩م.

١٣٧ ـ العقيـدة النِّظَّامية، تحقيـق محمد زاهـد الكوثري، المكتبـة الأزهريـة للـتراث، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٣٨ ـ لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، ت: الدكتورة فوقية حسين محمود، عالم الكتب، لبنان الطبعة الثانية، ١٩٨٧ .

جوتييه (ليون جوتييه):

١٣٩ ـ المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، الطبعة الأولى، ١٩٤٥م.

www.christianlib.com

جيجن (أولف جيجن):

١٤٠ ـ المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دون بيانات أخرى.

جيوم (الفرد جيوم):

١٤١ ـ الفلسفة والإلهيات، ضمن كتاب تراث الإسلام، ترجمة توفيق الطويل، الآداب، ١٩٨٣م.

حاجي خليفة (مصطفى بن عبدالله القسطنطيني ت: ١٠٦٧هـ):

١٤٢ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

حلمي (أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي):

١٤٣ ـ السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

١٤٤ ـ قواعد المنهج السلفي، دار الأنصار، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

خالد (الدكتور غسان خالد):

١٤٥ ـ أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس.

الخشيم (علي فهمي الخشيم):

١٤٦ ـ الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم، الجامعة الليبية، كلية الآداب والتربية، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.

الخن (الدكتور مصطفى الخن):

١٤٧ ـ العقيدة الإسلامية، دار الكلم الطيب دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.

الخوارزمي (محمد بن أحمد الخوارزمي ت: ٣٨٧هـ):

١٤٨ ـ مفاتيح العلوم، تحقيق: فان فلوتن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤م.

الخولي (الدكتورة يمنى الخولي):

١٤٩ ـ الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار قباء، طبعة عام ١٩٩٨م.

١٥٠ ـ فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

www.christianlib.com

الخياط (أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد):

١٥١ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الندوة الإسلامية، بيروت، ١٩٨٨م.

الدسوقي (الدكتور فاروق أحمد الدسوقي):

١٥٢ ـ القضاء والقدر في الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة.

دنيا (الدكتور سليمان دنيا):

١٥٣ ـ الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، طبعة عام ١٩٦٥.

دي بور (ت ـ ج ـ دي بور):

١٥٤ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٥٧م.

الرازي (فخر الدين الرازي ٦٠٦هـ):

١٥٥ ـ الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

١٥٦ ـ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٥٧ ـ شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، منشورات مؤسسة الصادق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٥٨ ـ لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

١٥٩ ـ المباحث الشرقية، مطبوع في حيدر آباد، ١٣٤٣هـ.

١٦٠ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (د. ت)، وطبعة أخرى: تحقيق د. حسين آتاي، مكتبة دار التراث، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

١٦١ ـ المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، دار النشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

www.christianlib.com

١٦٢ ـ المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٦٣ ـ معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

رسل (برتراند رسل):

١٦٤ ـ تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.

روبان (ليون روبان):

١٦٥ ـ تعليق على محاورة فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي النشار، عن كتاب بلاتون طبعة باريس ١٩٣٤، ضمن الأصول الأفلاطونية، فيدون، دار المعارف الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م.

ريشير (نقولا ريشير):

١٦٦ ـ دراسات في تاريخ المنطق العربي، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

الزركان (محمد صالح الزركان):

١٦٧ ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر دون بيانات أخرى.

الزركشي (محمد بن عبدالله ت ٧٩٤هـ):

١٦٨ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة بالغردقة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

زيهر (جولد زيهر):

١٦٩ ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت.

سارتون (جورج سارتون):

١٧٠ ـ تاريخ العلم، الجزء الثاني، بإشراف د. إبراهيم بيومي مدكور، د. محمد كامل حسين، د. قسطنطين زريق، د. محمد مصطفى زيادة، (تاريخ الفلسفة والعلم حتى وفاة سقراط، ترجمة الدكتور ماجد فخري)، دار المعارف، القاهرة.

www.christianlib.com

١٧١ ـ تاريخ العلم، الجزء الثالث، بإشراف د. إبراهيم بيومي مدكور، د. محمد كامل حسين، د. قسطنطين زريق، د. محمد مصطفى زيادة، (أفلاطون والأكاديمية، ترجمة د. توفيق الطويل)، (الرياضة والفلك والطبيعة في عصر أرسطو، ترجمة عبد الحميد لطفي)، دار المعارف، القاهرة.

١٧٢ ـ تاريخ العلم، الجزء الرابع، بإشراف د. إبراهيم بيومي مدكور، د. محمد مرسي أحمد، د. قسطنطين زريق، د. محمد مصطفى زيادة، (نهضة عصر الإسكندر، ترجمة الدكتور عبد الحميد حمدي)، دار المعارف، القاهرة.

سانتلانا (دافيد سانتلانا):

١٧٣ ـ المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي، تحقيق الدكتور محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.

سانتهيلير (بارتلمي سانتهيلير):

١٧٤ ـ تاريخ الفلسفة الإغريقية، ضمن مقدمة كتاب الكون والفساد لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، المطبعة المصرية بالقاهرة، ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣٢.

ستيس (ولتر ستيس):

١٧٥ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

السروي (الدكتور حمزة السروي):

١٧٦ ـ مفهوم العقل عند أرسطو، دار الحضارة، الطبعة الأولى.

السمناني (أبوجعفر السمناني ٤٤٤هـ):

١٧٧ ـ كتاب البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، مخطوط، مكتبة الأسد، دمشق، رقم (٥٧٧) العثمانية.

سيف النصر (الدكتور عبد العزيز سيف النصر):

١٧٨ ـ مزاعم التأثيرات الأجنبية في علم الكلام، مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة، العدد الثالث، ١٩٨٥م.

www.christianlib.com

الشافعي (أستاذنا الدكتور حسن محمود الشافعي):

١٧٩ ـ الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٨٠ ـ التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، ١٩٩٨م.

١٨١ ـ المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

١٨٢ ـ مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة العربية، دون بيانات أخرى.

١٨٣ ـ من قضايا المنهج في علم الكلام، ضمن دراسات عربية وإسلامية (١) سلسلة أبحاث يشرف على إصدارها د. حامد طاهر، مكتبة الزهراء.

شامبري (إميل شامبري):

١٨٤ ـ تعليق على محاورة فيدون، ترجمة عباس الشربيني، من أفلاطون المؤلفات الكاملة، ضمن الأصول الأفلاطونية، فيدون، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م.

شرف (الدكتور محمد جلال شرف):

١٨٥ ـ الله والعالم والإنسان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.

الشرقاوي (الدكتور محمد عبدالله الشرقاوي):

١٨٦ ـ المنطق ومناهج البحث، دار النصر القاهرة، ١٩٩٨.

الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ت: ٥٤٨هـ):

١٨٧ ـ الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

١٨٨ ـ نهاية الإقدام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة زهران، دون بيانات أخرى.

الصابوني (نور الدين الصابوني ت: ٥٨٠هـ):

١٨٩ ـ البداية من الكفاية في الهداية، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف، ١٩٦٩.

صبحي (الدكتور أحمد محمود صبحي):

١٩٠ ـ في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢.

الصدوق (الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد علي القمي ت: ٣٨١هـ):

١٩١ ـ كتاب التوحيد، طباعة قم المقدّسة.

صليبا (الدكتور جميل صليبا):

١٩٢ ـ تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

www.christianlib.com

١٩٣ ـ المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م.

طاهر (أستاذنا الدكتور حامد طاهر):

١٩٤ ـ الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، المطبعة الإسلامية الحديثة، د/ ط، د/ ت.

الطوسي (أبو نصر السراج الطوسي ت: ٣٨٧هـ):

١٩٥ ـ اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢م.

الطويل (الدكتور توفيق الطويل):

١٩٦ ـ أسس الفلسفة، دار النهضة العربية القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٧م.

طيلر (أ أ. طيلر):

١٩٧ ـ المعلم الأول أرسطو، ترجمة محمد زكي حسن نوفل، مكتبة الخانجي، ١٩٥٤.

عاتي (الدكتور إبراهيم عاتي):

١٩٨ ـ الزمان في الفكر الإسلامي، (ابن سينا، الرازي الطبيب، المعري)، دار المنتخب العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣.

العبد (أستاذنا الدكتور عبد اللطيف محمد العبد):

١٩٩ ـ قضايا من الفكر الإسلامي الحديث، دار الهاني للطباعة والنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

العبد (الشيخ سليمان العبد ت: ١٣١٧هـ):

٢٠٠ ـ كتاب يانع الأزهار مختصر طوالع الأنوار، طبع ابن هندية.

عبد الحميد (الدكتور حسن عبد الحميد):

٢٠١ ـ موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة نبيل، ٢٠٠٠.

عبد الرازق (الشيخ مصطفى عبد الرازق):

٢٠٢ ـ تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤.

عبد الغني (الدكتور مصطفى لبيب عبد الغني):

٢٠٣ ـ الطبيعيات عند الرواقيين، ضمن دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين. تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، دار الثقافة، ١٩٧٩.

www.christianlib.com

عثمان (الدكتور عبد الكريم عثمان):

٢٠٤ ـ نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

عطا الله (الدكتور مختار عطا الله):

٢٠٥ ـ دور العرب غير المسلمين في نشأة علم الكلام، ضمن المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية بعنوان: الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة، ١٩٩٦.

العسقلاني (ابن حجر أحمد بن علي ت: ٨٥٢هـ):

٢٠٦ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

عون (الدكتور فيصل بدير عون):

٢٠٧ ـ فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٢٠٨ ـ الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة.

الغرابي (علي مصطفى الغرابي):

٢٠٩ ـ أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٣.

الغزالي (حجة الإسلام محمد بن محمد أبو حامد ت: ٥٠٥هـ):

٢١٠ ـ إحياء علوم الدين، دار االمعرفة، بيروت، دط/ دت.

٢١١ ـ الاقتصاد، تحقيق حسين أتاي وإبراهيم جوبوقجي، أنقرة، ١٩٦٢.

٢١٢ ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثامنة.

٢١٣ ـ رسالة في الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.

٢١٤ ـ قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، دار عالم الكتب، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢١٥ ـ المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى.

www.christianlib.com

٢١٦ ـ معارج القدس، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٥.

٢١٧ ـ معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م.

٢١٨ ـ مقاصد الفلاسفة، طبعة محيي الدين الكردي، المطبعة المحمودية في القاهرة، الطبعة الثانية.

غلاب (محمد غلاب):

٢١٩ ـ الفلسفة الإغريقية، الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٠.

٢٢٠ ـ الفلسفة الشرقية، القاهرة، ١٩٣٨.

غوتاس (ديمتري غوتاس):

٢٢١ ـ الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

الفاوي (الدكتور عبد الفتاح الفاوي):

٢٢٢ ـ حركة النقل والترجمة ودورها في الحوار مع الآخر، ضمن المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية بعنوان: الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة، كلية دار العلوم، ١٩٩٦.

فؤاد (الدكتور عبد الفتاح فؤاد):

٢٢٣ ـ الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

الفارابي (محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي ت: ٣٣٩هـ):

٢٢٤ ـ الإبانة عن غرض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٤٦هـ.

٢٢٥ ـ إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الخانجي، طبعة ١٩٣١.

٢٢٦ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة.

٢٢٧ ـ الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق لبنان الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

فخري (الدكتور ماجد فخري):

٢٢٨ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

www.christianlib.com

فروخ (الدكتورعمر فروخ):

٢٢٩ ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٩٧٢م.

فلوطرخس (فلوطرخس بن أوطوبلس ت: ١٢٠م):

٢٣٠ ـ الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة ضمن مجموع في النفس، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.

فنديك (إدوارد فنديك):

٢٣١ ـ اكتفاء القنوع، دار صادر بيروت، ١٩٨٦ .

الفيومي (أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي):

٢٣٢ ـ المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.

قاسم (الدكتور محمود قاسم ت: ١٩٧٢):

٢٣٣ ـ ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلومصرية، الطبعة الثانية.

٢٣٤ ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠م.

٢٣٥ ـ في النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلومصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٣م.

٢٣٦ ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، مكتبة الأنجلومصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

قرني (د. عزت قرني):

٢٣٧ ـ مقدمته لمحاورة فيدون، ضمن فيدون (في خلود النفس)، دار قباء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.

القفطي (علي بن يوسف ت: ١٢٤٨م):

٢٣٨ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ.

قنواتي (الدكتور جورج قنواتي):

٢٣٩ ـ المسيحية والثقافة العربية، دار الثقافة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ .

الكلاباذي (محمد الكلاباذي أبو بكر ٣٨٠هـ):

٢٤٠ ـ التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.

www.christianlib.com

كرم (يوسف كرم):

٢٤١ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، طبعة جديدة، دون بيانات أخرى.

٢٤٢ ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

٢٤٣ ـ العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

الكسكري (إسرائيل الكسكري):

٢٤٤ ـ رسالة في تثبيت وحدانية البارئ وتثليث خواصه، تحقيق بوهولمبرج، جامعة لوند في السويد، ١٩٨٩.

الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى ت: ٦٨٣هـ):

٢٤٥ ـ الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

الكندي (يعقوب بن إسحاق بن الصباح ت: ٢٥٢):

٢٤٦ ـ رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠م.

كوربان (هنري كوربان):

٢٤٧ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروة، حسن قبيسي، مراجعة موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٦.

ماسنيون (لويس ماسنيون):

٢٤٨ ـ محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق دكتورة زينب الخضيري، طبع المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة.

الملطي (محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي):

٢٤٩ ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

المدرسي (محمد تقي المدرسي):

٢٥٠ ـ علم الكلام نشأته وتطوره، مجلة بصائر، السنة الثانية العدد (٣)، ١٩٨٥م.

www.christianlib.com

المناوي (محمد عبد الرؤوف المناوي):

٢٥١ ـ التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق الدكتور محمود رضوان الداية، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

مدكور (الدكتور إبراهيم مدكور):

٢٥٢ ـ سقراط والعالم الإسلامي، مجلة الرسالة، العدد (٩٧٤)، السنة الثالثة، ١٩٣٥.

٢٥٣ ـ في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الطبعة الثانية، المكتب المصري للطباعة والنشر.

٢٥٤ ـ المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة، عدد ٩٥، سنة ١٩٣٥.

٢٥٥ ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٣م.

مدكور (أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور):

٢٥٦ ـ بواكير حركة الترجمة في الإسلام، دار الثقافة، دون بيانات أخرى.

٢٥٧ ـ تمهيد لدراسة علم الكلام، دار الهاني، ٢٠٠٣م.

٢٥٨ ـ دراسات في علم الكلام (بالمشاركة)، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٥٩ ـ في الفكر الفلسفي الإسلامي، مقدمات وقضايا، دار الثقافة، ١٩٩٣.

مراد (الدكتور سعيد مراد):

٢٦٠ ـ ابن متوية وآراؤه الكلامية، الانجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

مراد (الدكتور محمود مراد):

٢٦١ ـ دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، ٢٠٠٤م.

مرحبا (الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا):

٢٦٢ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلينستية، مؤسسة عز للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.

مروة (الدكتور حسين مروة):

٢٦٣ ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٨م.

www.christianlib.com

مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج ت: ٢١٦هـ):

٢٦٤ ـ مسلم في صحيحه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، حديث رقم: (١٨٨٧).

مطر (الدكتورة أميرة حلمي مطر):

٢٦٥ ـ الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية ١٩٦٨، دار الشعب، ١٩٦٥م.

٢٦٦ ـ دراسات في الفلسفة عند اليونان، (التأمل، الوعي، الجمال)، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠م.

المعتق (عواد بن عبدالله المعتق):

٢٦٧ ـ المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ.

نادر (ألبير نصري نادر):

٢٦٨ ـ فلسفة المعتزلة، الجزء الأول: دار الثقافة، الاسكندرية، الجزء الثاني: دار الرابطة، ١٩٥١م.

٢٦٩ ـ النفس البشرية عند ابن سينا، مجموعة نصوص لابن سينا، جمعها وعلق عليها د. البير نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة.

النجراني (تقي الدين النجراني):

٢٧٠ ـ الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق الدكتور السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٩م.

النسفي (أبو المعين النسفي ٥٠٨هـ):

٢٧١ ـ التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

النشار (الدكتور علي سامي النشار):

٢٧٢ ـ ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، بالاشتراك مع آخرين.

٢٧٣ ـ فيدون في العالم الإسلامي، ضمن: الأصول الأفلاطونية فيدون، ترجمة وتعليق وتحقيق د. علي سامي النشار، وعباس الشربيني، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م.

٢٧٤ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧.

٢٧٥ ـ المنطق الصوري من أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦.

www.christianlib.com

٢٧٦ ـ نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.

٢٧٧ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة التاسعة.

٢٧٨ ـ هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م.

النشار (مصطفى حسن النشار):

٢٧٩ ـ فكرة الألوهية عند أفلاطون، أثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية.

النيسابوري (أبو رشيد النيسابوري ت: ٤٥٠هـ تقريبا):

٢٨٠ ـ ديوان الأصول، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م.

٢٨١ ـ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٩.

النيسابوري (محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري):

٢٨٢ ـ المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، رقم (٤٩٩٥)، ٣/ ٢٤٩.

الهندي (علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي):

٢٨٣ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

هويدي (يحيى هويدي):

٢٨٤ ـ محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

واط (مونتوجمري واط):

٢٨٥ ـ القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه، القرون الثلاثة الأولى، ت: عبد الرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

ولفسون (هاري ولفسون):

٢٨٦ ـ فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م.

* * *

www.christianlib.com

* ثانياً ـ المصادر الأجنبية :

٢٨٧ ـ A. M. B. Altaie, The Scientific Value of Dakik al _ Kalam, Journal of Islamic Thought and Scientific Creativity, No. 4, 1994, p9 _ 15.

٢٨٨ ـ B. Macdonald, development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York Charles Scribner's sons, 1903.

٢٨٩ ـ G. Jyl Gentzler, Method in Ancient Philosophy, Publisher, Clarendon Press. Oxford. Publication, 1998.

٢٩٠ ـ Horvitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam.

٢٩١ ـ W. Harry Austryn Wolfson: The philosophy of the Kalam, Harvard university press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1976, p. (60 _ 64).

٢٩٢ ـ W. Ibn Warraq: Why I Am Not a Muslim, Amherst, NY. Publication Year: 1995, p. 261.

٢٩٣ ـ W. K. C. Guthrie, The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle, London. Publication Year: 1950.

٢٩٤ ـ W. Montgomery Watt, Islamic philosophy and theology, Edinburgh University Press, Second edition, 1985, (p. 41 _ 42).

٢٩٥ ـ W. Montgomery Watt, Muslim Intellectual, A Study of AL Ghazali, Edinburgh, Publication Year: 1963.

٢٩٦ ـ W. Richard Walzer: Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy, Harvard university press, Cambridge, Massachusetts, 1962, P6.

* * *

www.christianlib.com

*** ثالثاً ـ الرسائل الجامعية:**

إدريس (الدكتور مصعب الخير إدريس):

٢٩٧ ـ الفكر الكلامي الاثنا عشري خلال القرن الخامس الهجري، رسالة دكتوراه، بإشراف أستاذنا د. عبد الحميد مدكور وأستاذنا د. حسن الشافعي، ٢٠٠٥م.

حاج جاسم (الدكتور بكار حاج جاسم):

٢٩٨ ـ الأثر الفلسفي في التفسير، رسالة دكتوراه، دار العلوم ٢٠٠٣م، بإشراف أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور.

الحلاق ((الدكتور). ثائر الحلاق):

٢٩٩ ـ صفي الدين الهندي وآراؤه الكلامية، مع تحقيق الرسالة التسعينية، رسالة ماجستير، دار العلوم، بإشراف الدكتور حامد طاهر، ٢٠٠١م.

الديبو ((الدكتور). إبراهيم الديبو):

٣٠٠ ـ آراء الإمام النووي في مسائل العقيدة، رسالة ماجستير، إشراف أستاذنا الدكتور عبد المقصود عبد الغني، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٤٢٠ ـ ١٩٩٩.

سلامة (أ. محمود سلامة):

٣٠١ ـ قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية، رسالة ماجستير مخطوطة، دار العلوم ١٩٩٩، بإشراف أستاذنا الدكتور محمد الجليند.

صالح (أ. محمد السيد صالح):

٣٠٢ ـ خلق العالم عند المعتزلة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٧٩.

الصياد (أ. ريمة الصياد):

٣٠٣ ـ حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب حتى نهاية القرن الثالث الهجري في بلاد الشام والعراق، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة ـ دار العلوم بإشراف أستاذنا د. عبد الحميد مدكور، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

عبد الستار (أ. مجدي عبد الستار):

٣٠٤ ـ الأثر الأفلاطوني في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير جامعة القاهرة كلية دار العلوم، ١٩٩٧م.

www.christianlib.com

عاشور (أ. حافظ عاشور):

٣٠٥ ـ صدق الكلام في علم الكلام، لكمال الدين الأندكاني (٧٧٧هـ) دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير، بإشراف أستاذنا الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، جامعة القاهرة كلية دار العلوم، ٢٠٠٤م.

العبدالله (د. خديجة العبدالله):

٣٠٦ ـ منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة رسالة دكتوراه كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، إشراف أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند، وأستاذنا الدكتور مصطفى حلمي، ٢٠٠٤م.

العدواني (الدكتور خالد العدواني):

٣٠٧ ـ نظرية الوجود بين الواجب والممكن والمستحيل، رسالة دكتوراه، دار العلوم، ٢٠٠٥م، إشراف الدكتور عبد الفتاح الفاوي.

عطا الله (الدكتور مختار عطا الله):

٣٠٨ ـ مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور حامد طاهر، دار العلوم ١٩٩٥م.

العثمان (عبد الكريم العثمان):

٣٠٩ ـ النفس عند الغزالي، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة القاهرة.

قويسي (أ. مدحت عبد الماجد قويسي):

٣١٠ ـ حكمة العين لنجم الدين الكاتبي القزويني، دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير، دار العلوم ٢٠٠٤م، إشراف أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند، وأستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور.

نفيسة (محمود نفيسة):

٣١١ ـ مبدأ السببية في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير بإشراف أستاذنا الدكتور عبد الحميد مدكور، دار العلوم ٢٠٠٢م.

* * *

www.christianlib.com

* رابعاً ـ المواقع الإلكترونية:

٣١٢ ـ موقع الجمعية الفلسفية الأردنية:

www. Mutazela. com\ lictures\ lectures

انظر البحث المقدم من الدكتور أمين نايف ذياب بعنوان: علم الكلام، ضمن الموقع المذكور.

٣١٣ ـ موقع مجلة «تراثنا» إصدار مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران ١٤١٠هـ. :

www. rafed. net\ books\ turathona\

انظر البحث المقدم من السيد محمد رضا الحسيني، بعنوان: مقولة «جسم لا كالأجسام» بين موقف هشام بن الحكم ومواقف سائر أهل الكلام. بحث منشور ضمن العدد التاسع عشر من مجلة «تراثنا»، ضمن الموقع المذكور.





www.christianlib.com

www.christianlib.com

Introduction: It includes of clarifications the key terms of this study, how Greek philosophy arrived to the Islamic world, and some of methodology's matters between Islamic theology and Greek philosophy.

Preparation: It explains the influence of Greek philosophy in Islamic theology in two parts.

- Part one: *The Influence of Greek Philosophy on the Motaklemoun's Thoughts in the Cosmos.*

It contains three chapters: the first is about the natural components of the cosmos; while the second one is about the Influence of Greek Philosophy on the Motaklemoun's Thoughts in suffixes of the natural components, such as causality, time, place and material nothingness. The third is about The Influence of Greek Philosophy on the Motaklemoun's Thoughts in Human self; its definition, realty, its origin, its relation to the body, and its eternity.

- Part two: *The Influence of Greek Philosophy on the Motaklemoun's Thoughts in divinities.*

It contains of three chapters: the first is about essence and being idea, while the second one is about the Influence of Greek Philosophy on the Motaklemoun's Thoughts in proofs of the God's existence; The third is about The Influence of Greek Philosophy on the Motaklemoun's Thoughts in God's attributes.

The Epilogue where the most important results of this research are summarized and affirmed.

The most important of these results are:

- There are many points of similarity between Islamic theology and Greek philosophy, but we cannot say that every similarity is an influence.

www.christianlib.com



Cairo University
Dar Al-Olom Faculty
Islamic Ph. Department

The Influence of Greek Philosophy in Islamic Theology

Until sixth Century of Hiejra

- There are some imports from Greek philosophy, such as atomism, mutation, time and place... but Motakalemouns developed and subjugated those to their culture.

Some Greek influences reached Motakalemouns from Arab philosophers especially Avicenna such as the «self» its definition, realty, its origin, its relation to the body, and its eternity.

* * *

www.christianlib.com

A Critical Analytic Study

A doctorate thesis

Written by: **Mahmoud Nafiesa**

Under supervision of:

Prof. Mohammad Elglyend

Ph. D. of Islamic Philosophy

Prof. Abdulhmeed madkour

Ph. D. and Head of department of Islamic Philosophy

1427 _ 2006



www.christianlib.com

Summary

In the Name of Allah the Beneficent the Merciful

Praise to Allah the lord of the worlds, and the blessing be upon the messenger Mohammad sent as a mercy to the worlds - and upon all his kinfolk and companions.

There is no culture that may flourish in isolation and there is no development of knowledge without interaction with others.

We can see many similarities between cultures in spite of many differences in the origin, history and the final destination. There are many reasons behind culture's transmission from its original environment to another one, such as political, religious and knowledge reasons.

Greek philosophy arrived to Muslims by translation and other ways, so a cultural mix became fact, which leads a lot of orientalists and their followers to say that there is no original philosophy or theology in Islamic world and that Muslims just follow Greek philosophy.

This study seeks to illustrate influences of Greek philosophy in Islamic theology through a critical, analytical approach.

Study plan: This research includes preface, an introduction, two parts and an epilogue.

Preface: It contains the reasons of this research, the most important difficulties that faced me and parts and chapters that I've fulfilled in this research.

www.christianlib.com

فهرس الموضوعات

www.christianlib.com

www.christianlib.com

www.christianlib.com

www.christianlib.com



www.christianlib.com

الفَوَائِدُ المستخرَجَةُ مِنَ الكِتَابِ

الصفحة	السطر	الفائدة

www.christianlib.com

الفوائد المستخرجة من الكتاب

الصفحة	السطر	الفائدة

al-maktabeh
www.com
مكتبة المهتدين

الفَوَائِدُ المستخرَجَةُ مِنَ الكِتَابِ

الصفحة	السطر	الفـــــائـــــدة
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....